خلاصة الفكر الأوربى

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوى

ربيع الفكر اليونانى

الطبعة الثالثة

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا - القاهرة



مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

خلاصة الفكر الأوربي

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوي

ربيع الفكر اليوناني

الطبعة الثالثة

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا - القاهرة

تصدير عام

ها هنا معبدُ الروح ، فطُوبَى للداخلين ؛ وها هنا ميلادُ العقل ، فهلموا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون . هَلُمُّوا ، فهنا ، وفى لحظة قُدُسيَّة عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة هِزّةَ الخَلْق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، و بالعقل كان الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، فنحّى الإلهى نِقابَه ، وافترع السكونَ ، فانفضت منه أسرارُه ؛ واستشرف إلى عَيْن الوجود ، فتجلّى فى نور الفجر .

هنا أنبياء العقل الأزلى الخالد ، أرسلهم فى ساعة السرور المقدس ، كى ينفخُوا فى الإنسان روح الحرية والنبل والقداسة ، روح الحق والخير والجمال .

أرأيت إليهم وقد أطلّوا على سرِّ السرّ من عَلْيائه ، وعلى جباههم مَسْحَةٌ من البساطة المقدسة ، وفى عيونهم بَرَقانُ الدهشةِ الساذَجُ ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية ! هاهم أولاء يتفرّسون كلمة اللغز ، ويتسمّعون إلى الصوت الهاتف من أعماق الوجود ، فإذا برائدِهم طاليسَ يصيح : إنه الوَحْدة ، فإليها يُرَدُّ كلٌّ تعدد . أجل أيها الرفيق ! هكذا يجيب أنكسِمَنْدريس ؛ ولكنه الوحدة اللامحدودة ، أو اللانهائى الواحد ، لأنه حىٌّ ثرىٌّ ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك الحياة نهاية . ولكن اللانهائى خليط هائل ، فأين النظام ؟ هنا ويقول فيثاغورس : لا بد أن يكون خاضعاً للعدد وقانون العدد ، حتى يكون ثمّ انسجام . ولكن إيجاد الانسجام من شأن العقل ، فليكن ثمة عقلٌ أو « لوغوس » ، يكون الناموسَ الأعلى الذى يجرى على أساسه التغيرُ فى الوجود ، التغيرُ الدائم لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هِرقليطس . الوجود دائم السيلان ! كلا إنك واهم ، بهذا يصرخ پَرْمِنيدس ؛ ألا إن الوجود لثابت ، لأن فى الثبات الكمال ، ولأن فى التغير العَوَز والنقصان ؛ فعُلُوًّا بالأبصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس ! لكنّ كليهما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كل الأنحاء ، ولنُرْجِع السكونَ إلى أربع عناصر أزلية أبدية كافية وحدَها

لتفسير كل موجود ، كما نصح أنبادوقليس ؛ أو إلى جواهر فَرْدة يسودها أشدُّ أنواع الاتفاق نُزَاء وتقلباً ، وتسلك سبيلَها فى كون تحكمه الآلية المطلقة . وهنا يتمرد أنـكساغورَس على كل هذه الآلية والمـادية اللاصقة بالتراب ، هاتفاً فى نشوة ووَجْد : بل يحكمه العقل .

ولـكن « الإنسان » قد ضاع خلال ضباب الموجود الواحد . فـكان لا بد أن يرتفع صوت يدوّى عالياً فى تمرد وحنَق : هذا هو الـكون الأكبر ، فأين الـكوخ الأصغر ؟ هذا هو الموجود الواحد ، فأين الإنسان الفرد ؟ تنازعوا ما شاءت لـكم نفوسُـكم التنازعَ ، واختلفوا ما شاءت لـكم أهواؤكم الاختلاف ، ولـكنَّ هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع حقيقةً أولى ، هى الحقيقة الإنسانية ، وقيماً عُليا ، هى القيم الإنسانية الخالصة . فعليكم بهـا ، تكتشفوا أسراراً فوق كل الأسرار الـكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلو بها المضمونُ الروحىُّ الفرد . إنهم يقولون : فى البدء كان الماء أو اللامحدود أو الهواء أو النار أو الجوهر الفَرْد ، أما نحن ، معشر السوفسطائيين ، فنقول لـكم : فى البدء كان الإنسان .

هنا أزمة — أزمة الإنسان وقد اكتشف لأول مرةٍ نفسَه . والأزمة رمزٌ على حياة ، لأن الأزمة قلَق ، والقلق للوجود الحىّ يَنْبوع . ولقد كانَ فى أزمة الإنسان هذه ، حياتُه وخلاصُه . فالآن ، لتخرجْ الروح اليونانية ، بل الروح الإنسانية بأسرها ، من ربيع نموها ، كى ترتفع إلى صيفها وتمـام نضجها لدى سقراط وأرسطو وخصوصاً أفلاطون ؛ ولتتوقل سُلَّم السموّ الروحى حتى نهاية درجاته ، فقد هداها السوفسطائيون إلى الإنسان ، قائلين : من هنا الطريق !

وها نحن أولاء نجدد اليومَ هذا النداء ، متوجّهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كى تثبّت الإنسانية فى عرشها من جديد ، فى العصر الذى سادت فيـه الآلية ، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم ؛ وكلنا أمل وثابٌ فى أننا سنستطيع ، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا ؟!

ديسمبر سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بدوى

فهرس الكتاب

صفحة

تاريخ الفلسفة

الروح اليونانية

ربيع الفكر اليونانى

هـ

عصر التنوير

تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة إذاً تقتضى الثبات ، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً ، وليس ثمت فلسفة ، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمت تاريخ لها . وقد قال بالرأي الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية . وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمت حقيقة في ذاتها ، وإن المذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار

المعرفة إنكاراً تاما أو شبه تام ، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، هو الموقف الذى يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هى فى ذاتها حقيقة أم غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أى أن أبحاثهم إذاً وصفية لا تقويمية — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البَدائى لكلمة « تاريخ الفلسفة » . ونحن نجد فى العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللائرسى ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمپريكوس وهى نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه ، وهى النزعة الفلسفية التى تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفى العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالى : استانلى ، وپيير بيل ، ثم يعقوب بروكر[1] .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا كله ، هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب ، أو فلسفة فحسب .

لكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن للفلسفة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسانٌ دفعة واحدة ، بل لا بد لروح الإنسانية من أن تسلك طريقا شاقة طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلّيها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوين . وهذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه فى علم الفلك : فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أى ما ندرك من هذه القوانين ، فلم يتمّ دَفْعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التى نشأت فيها ، والنظراتُ الخاطئة فيها قد استمرت طويلا ،

حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة ، ولعلها ألا تـكون كذلك فى المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، فإننا اضطررنا أولا إلى القول بنظام بطلميوس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس فى القرن السادس عشر ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهنالك إذاً — حتى من ناحية حسباننا أن موضوع الفلسفة ثابت — ما يُلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً .

لـكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجي — كما انتهى إلى إثبات ذلك كنْت — لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمت حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية ، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرْضة للنمو أولا ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وللفناء أخيراً ، فإنها متغيرة ، فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذاً هى أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية ، فقلنا — كما يقول هيجل — إن الروح هى التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهى تعرض نفسها على مَرّ الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا بما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ، ومن حيث إن الفلسفة فى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك الروح لذاتها فى تطورها ، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شىء واحد.

تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة . وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فِشَر فى مقدمته لـكتابه الضخم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة »[٢] . والنتيجة التى ينتهى إليها فى هذه المقدمة هى أن الروح الإنسانية متطورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة ، فالفلسفة إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح ؛ وبالتالى تختلف النظرات الفلسفية ، سواء من ناحيتى الزمان والمـكان ، تبعاً للدرجة

التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية فى تطورها . ومعنى هذا ، فى نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست فى الواقع غيرَ تاريخ الفلسفة .

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو ، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادى بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضى عُرْض الحائط ، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو ، على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التى ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفى . ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة : « أيها الإنسان ! إن العالم أمامك جديد ، وهو جديد فى كل لحظة ، فلا تتعلق بشىء مما عرفته فى الماضى ، بل عليك أن تبدأ كل شىء من جديد »[٣] .

ولكن ديكارت فى هذا ، هو و إمرسون وغيره من الفلاسفة ، مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يُقِمْ مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة ، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها . وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن فى تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائى سريع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولا سريعاً . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما نشعر بأنها يئست ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهى تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التى قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذى تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها . فهذه الأدوار التى يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت الماضى ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضى و بروح الماضى . فنراها فى البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضى من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه ، ثم يستمر هذا التضاد

بين الروح الجديدة والروح القديمة فى ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضى .

ثم هناك اعتبار آخر . وذلك أن من بين الحجج التى يبديها أنصار التنكر للماضى من أمثال ديكارت ، أن ليس فى الماضى شىء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها فى طريق البحث ، ولكن هذا الرأى ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة فى المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التى يستطيع فى داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التى يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قَبْلُ شىء .

ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن يزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأى ، أو ما يسمونه باسم التزمت والحتمية . وعلى هذا نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولا ؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً . فإذا ما تقرر هذا تبدّت أمامنا مشاكل جديدة : كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هى الأسس التى يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هى القوانين العامة التى يستطيع أن يستهديها خلال بحثه فى هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هى :

أولا . مشكلة نَشْأة الفلسفة ، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أى : ما هى الفلسفة أولا ، وثانياً ما هى الصلة بين الفلسفة (على النحو الذى نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل

يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تطورها ؟ و إذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المنحنى الذى ترتسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التى تظهر على مدى التاريخ ، فهل هى صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هى صلة دَوْرات مقفلة ، ولكلٍّ دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذى تسير عليه ؟

تلك هى المشاكل الثلاث التى تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة فى تاريخها . فلنتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان فى بدء تاريخ الفلسفة ، أى فى النقطة التى ابتدأ عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطى . وقال ذيوجانس اللاترسى إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين . فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة ، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشىء من هذا الرأى .

فالبحوث التى قام بها المستشرقون قد كشفت فى السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد فى إحدى القصائد التى بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة ، قصيدة تسمى قصيدة « الخلق »[4] وفيها نجد كلاما عن بدء العالم ، يشبه ، فى ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة فى الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله

طاليس ، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين . لكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم في قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن « كل » الأشياء ترجع إلى الماء ، أي أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم « كله » يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كلُّ الكون ، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرِّر أن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء .

وهم يسوقون دليلا آخر ، تأييداً لهذا الرأي ، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني ، فنرى رجلا مثل جاستون مِليو يكتب في سنة ١٩١٠ في كتابه « دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي » قائلا : إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور(٥) ، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل ! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين ، تجريبية صرفة ، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلا أن يضربوا عدداً ما في العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما ،

ولهذا نرى أحد الشراح على محاورة « خرميدس » لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هو فن الحساب ، و بين الحساب النظرى . فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملى أو « فن » الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، « علم » الحساب أى الحساب النظرى .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة ، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ : وكانوا يستخدمون هذه النظرية فى مساحة الأراضى ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضى ، لكى يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر ، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التى نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن :

$$\text{مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية} = \text{حاصل ضرب العدد الأخير} \times \frac{\text{العدد الأخير} + ١}{٢} .$$

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لا فى وضعها هـذا ، وإنما بالتجربة وفى التجربة فحسب ، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين ، وفى هذا الفارق ، الذى يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف[٦] .

وثمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد فى كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها ، فمثل هذه الألفاظ تَرِد وتلعب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطوري معاً ، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسيرر بالفكر

الشكلى التركيبى (٢) ، فى مقابل الفكر العلمى القائم على قانون العِلّية ، أى ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول ، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفى والعقلية البَدائية قد لقيت رواجا عظيما بفضل الاجتماعيين المحدثين ، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفى بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار .

ومن ردودنا هذه ننتهى إلى النتيجة التالية : وهى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى ، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس (ق . م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأى أرسطو على المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النَّيْل من هذا الرأى ومن أجل عدّ الفكر الشرقى هو مَرْجِعَ الفكر الفلسفى .

والآن ننتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحدها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقى ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين ، خصوصاً ابتداءاً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم إنا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرّف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه ، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندى هو الذى أثر فى الفكر اليونانى ، أم أن العكس هو الصحيح . وإننا لنجد فى العصور الوسطى أنه قامت فى الشرق فلسفة كانت فى الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشىء ، للفلسفة اليونانية ونعنى بها الفلسفة الإسلامية . وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين . ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً فى دراستنا ، نظراً لِمَدِّنا شرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالى فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالا كبيراً فى دراستنا لتاريخ الفلسفة .

المشكلة الثانية : إلى أى حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلا عن بقية

العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة و بين الدين والفن والعلم والسياسة التى وجدت فى نفس العصر الذى وجد فيه هذا المذهب الفلسفى أو ذاك ؟ وهل تاريخ الفلسفة عرضٌ للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب ، دون ما اعتبار للوسط الذى نشأت فيه والبيئة التى خرجت منها ؟ نظن أن لا ، أولا : لأن الفلاسفة لا يمكن أن يُفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذى يشغله والاتجاه الذى يتجه إليه فى تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها : إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعى مثل أوجيست كونت ، والمشتغلون بالسياسة مثل ڤولتير ، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذى كان مهندساً اشترك فى إنشاء أول سكة حديدية فى انجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفى فحسب ، مثل كَنْت وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلاف الغرض الذى من أجله طُلِبت الفلسفة : فلقد كان الرومانى مثلا يطلب من الفيلسوف أن يكون مُحاسباً أى موجِّها لضميره ، بينما كان البابوات فى القرن الثالث عشر الميلادى ، أمثال أنوسنت الثالث وجريجورى التاسع وأربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التى غزت الغرب فى ذلك الحين ، كما كانت الحال فى جامعة باريس التى أنشئت فى غُرّة القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد فى القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محرِّرة للعقول من رِبْقة التقاليد والعقائد الموروثة .

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هى البحث النظرى الصرف الذى يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصّة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة هو ، كما يرى كَنْت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد.

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً : لأننا إذا أخذنا بهذا الرأى اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة

الفلسفة ، مذاهبَ كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للفكر القائل بهذا القول . ولنأخذ مثلا العبارة المشهورة : «اعْرِف نَفْسَكَ بنفسك» — فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهى عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التى يَعجُّ بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التى فى داخل نفسه ؛ وهى عند القديس المسيحى أوغسطين تعنى أن يكتشف الإنسان فى نفسه الثالوث الذى مَثَّله الله فى الإنسان بحسبان أن الإنسان — فى نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذى نلحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر : إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلا لاهوتياً .

وثمت مسألة أخرى وتلك هى ما يسميه بِرِييه فى كتابه «تاريخ الفلسفة»[٨] : اختلاف مستوى المذاهب . فمثلا فى مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدّ فى عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان — أو النقل — بينما يُعَدّ هذا الشيء نفسه فى عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلا أن فكرة لامادية الروح هى فكرة عقلية فى نظر ديكارت ، بينما نجدها من بعد فى نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هى فى نظر رجال الدين فكرة دينيـة فى أصلها ، ولـكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بَلْه رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية فى إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل : أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها ، وثانياً عن الروح التى سادت العصر والنظرة التى نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية فى تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم : فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة

والعلم أو بين الفلسفة والفن ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؟ وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً فى الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ، ففى العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلا ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً ؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تاماً . ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية philosophia ancilla theologiae أى أن الفلسفة أَمَة الدين . ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا فى آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأثر فى الفلسفة ، وأخذ أثره يَعْظُم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة فى تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً ، وكان ذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا فى داخل العلم . وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتى ، وصار تاريخها مستقلا قائماً بذاته .

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التى يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تأريخ الفلسفة

— ١ —

ألالفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون هنا قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون ثمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، فى هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — بوصفه تاريخاً عاماً يسلك سبيلا واحدة نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة ، كانت نتيجة المذاهب التى أتت فى أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتى كانت تقول بالتقدم المستمر فى الزمان اللانهائى للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلى هذا الرأى — كما سنرى بعد حين — أوجيست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هـذا الأخير ، الذى كان يرى أن الروح المطلقة هى التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أى أنه لـكى نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل هذا ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك أن البحث فى تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح فى عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التى كتبت فى تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : فلوطرخس الذى كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » (« الآراء الطبيعية » كما سُمِّى عند العرب) ، ثم القديس كليمانس الاسكندرى صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبيه ، وأخيراً وقبل الكل : ذيوجانس اللائرسى ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط

من الأقاويل والاقتباسات والحكم عن حياة الفلاسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة ، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التى نرجع إليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وسنتحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب فى تاريخ الفلسفة فى العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التى ذكرناها ، ومثل هذا ما فعله بورليوس فى كتابه عن « حياة الفلاسفة » (نور برج ، سنة ١٤٧٧) . فإن بورليوس فى هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفةً من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين و بعض النوادر التى ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد لمذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكوّن وحدة . ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شىء من الكتب التى كتبت عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، و إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثانى الميلادى . فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التى تقدمها لنا هذه المراجع ، و بين الفلسفة المسيحية التى ظهرت فى العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن ثمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر . ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لونوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وذلك فى كتابه الذى يعرف باسم : « المدارس المشهورة قبل شرلمان و بعده[٩] » .

والفكرة التى حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بيكون أوضح تعبير فى كتابه عن « مكانة العلوم وتقدمها » ، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبى ، وهذا التاريخ يبحث فى المذاهب والشِّيَع المختلفة والآراء المتعارضة التى ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فكأن تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها .

فإذا بحثنا الآن فى الطريقة التى كان يسير عليها رجال عصر النهضة فى نظرتهم إلى تاريخ

الفلسفة ، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ الشيعة ، وأن كل مؤرخ متشيع للشيعة التى يكتب عنها . فنرى مَرْسيليو فِتشينو[١٠] يكتب عن الأفلاطونية و بخاصة الأفلاطونية المُحْدَثة ، فى كتابه : « الإلهيات الأفلاطونية » ، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشىء أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم نرى يوستس لپسيوس[١١] يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بر بجارد[١٢] يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جَسندى ينشىء فصولاً عن حياة أبيقور ، وعن ملخص المذهب الأبيقورى .

ولقد كان ثمت مذهب آخر غير هذه المذاهب ، يسير على طريقة الشكاك . فالشكاك كان يعنيهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكى يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً . ومن أشهر الكتب التى كتبها الشكاك كتاب سكتس امپريكوس : « ضد المتزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأى من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنرى استيين[١٣] فى القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص فى أن هـذا التاريخ هو تاريخ للشِّيَع الفلسفية ، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمى إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، وبمعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذى يبحث فى التراث الفكرى

المكتوب الذى خلفته أمة من الأمم — والمنهج الفيلولوجى يقتضى لا أن يكتب المرء عن المذهب الذى يتبعه فحسب ، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنسانى وللمحاولات التى قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة و إيجاد نظرة فى الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير فى حياتها وَفْقها . وعلى هـذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التى خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة ، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانهما مَعْرِضاً لضلالات الروح الإنسانية فى تطورها وسيرها على مدى الزمان ، وقد أوحى إليهم بهـذه الفكرة الكتابُ الذى كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعنى به كتاب بروكر : « التاريخ النقدى للفلسفة » ففى هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطوّرها بحسبانها انحلالا تدريجياً للعقل الإنسانى فى اكتشافه للحقيقة : ففى البدء عرف الإنسانُ أو أُوحِيَ إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هـذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والآشوريين؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة . ومن هنا كان جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ، يتحدثون فى بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ، و يعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين فى هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثيناغورس فإن هذا الرأى قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية فى كتاب القديس أوغسطين « مدينة الله » (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت هذه الصورة التى عرضها هذا القديس هى التى أثرت فى بروكر ، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هـذا كان بروتستنتيًا .

ولم يقتصر الأمر فى هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فنرى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك فى كتابه عن « المذاهب » (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أى منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارضٌ لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا فى الفلسفة وَحْدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يَعُدوا هـذه المذاهب الفلسفية صوراً عِدّة للعقل الإنسانى وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الـكاملة . ففى سنة ١٦٠٩ نشر جوكلنيوس[١٤] كتابه « التوفيق بين الفلاسفة » ، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذى بيناه . وإلى جانب هـذه النزعة قامت نزعة أخرى هى نزعة التلفيق éclectisme ، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة فى كل مذهب ، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التى جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدها ممثلة أولا فى كتاب جورج هورن الذى أشرنا إليه آنفاً ، وعنهـا أفصح فى مقدمته لـكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت فى بروكر فى كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت فى رجال الأنسكلوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » éclectis-me . وفى هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة فى القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncrétisme أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولـكنا نشاهد فى هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ،

لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقى للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تتصور أن فى التاريخ الفكرى تتابعاً واستمراراً .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ديلاند[١٥] . ففى كتابه عن « التاريخ النقدى للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار و بيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقاً ، أو لا تؤدى على الأقل إلى فائدة كبيرة ، و إنما المهم فى تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التى تربط هذا المذهب المعيّن بذاك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة وبذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو فى الأصل مقود بفكرة التقدم .

فكان من الطبيعى إذاً أن يأخذ بفكرة « ديلاند» هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذى قال فى كتابه « لوحة تقدم العقل الإنسانى » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — إن العقل الإنسانى ينحو نحو التقدم و إن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هى أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة — كما حدد سقراط — ليست مذاهب وأقوالا ، و إنما هى وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة ، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأيونية اليونانية ؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال فى هذا التطور العقلى الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوحٍ رينهولد[١٦] فى مقال كتبه بعنوان : « حول فكرة تاريخ الفلسفة » فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى

شيَع وآراء متضاربة ؛ والعلة فى هذه النزعات هى أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرنامج الذى وضعه « رينهولد » لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنمان[١٧] فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة » . فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية فى طبيعة الروح الإنسانية .

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقابلة ، وإما أن يقول إن ثمت استمراراً فى التطور الفكرى و إن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات فى هذا التطور ، أو خطوات فى السبيل التى سلكتها الروحُ الإنسانية وهى تبحث فى الحقيقة أو فى الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الإنسان إحداهما فحسب . ولهذا نرى مؤرخى الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالاثنين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول ديجرندو[١٨] ، الذى أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكى الواصف بتاريخ استقرائى ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التى لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنسانى أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلافُ المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديجرندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التى يمكن العقلَ الإنسانيَّ أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع فى اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجرندو نجد فكتور كوزان الذى اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذى يقسم كل النباتات إلى أُسَر ، و بين منهج عالِم النفس الذى يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول فى النفس الإنسانية . وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام

وحاول من بعدُ أن يُرْجِع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التى تحويها النفسُ الإنسانية ، ففيها — كما كان يرى علمُ النفس فى ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الحاسّة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات ، فلدينا إذاً ، فى نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة فى طبيعة النفس الإنسانية .

— ٤ —

أما الرأى الآخر ، وهو الرأى الذى يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد فى العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر — أما هذا الرأى فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا الأساس لا تسير فى تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجالُ القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكلُّ الحياة العقلية تسير فى تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها . وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذى قال : « إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام »[١٩] . ومعنى هذه العبارة أن الحال التى عليها أىُّ علم من العلوم ، فى فترة من الفترات ، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها فى المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التى سيكون عليها العلمُ بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضى عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنسانى تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

. فهناك من ناحية إذاً استمرار فى التطور ومن ناحية أخرى هناك وَحْـدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهى نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة ، والبروتستنت الذين حملوا على العصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون فى التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر فى حلقاته . أما الحركات الفجائية فلا وجود لها فى التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة ، وعلى حد تعبير ليبنتس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لا بد فى نظر كونت من أن نتصور التاريخ مستمراً ، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشرى فى تطوره يمر بأدوار ثلاثة : هى الطور اللاهوتى أو الطور غير العلمى المعتمد على الخرافات والتفسير بالخوارق ، والطور الميتافيزيقى أو طور التجريد والعلل المجردة ، ثم أخيراً الطور العلمى أو الطور الوَضْعى . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتى أنه الخاص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتى هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنسانى فى بحثه عن الحقيقة ، ونعنى بها أن يُرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أى أن الإنسان فى هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول فى علم الطبيعة مثلا إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فمثلا الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هى الأثير ، وإذا قلنا فى علم النفس مثلا بأن ثمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هى التى تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال فى الميتافيزيقا ، أو فى التفكير الميتافيزيقى . فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقى هنا أن نفكر فى الجواهر والمبادئ والعلل أو فى الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتى إلى درجة من التجريد ، ثم وجود فكرة

أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطا حقيقياً باستمرار . أما عن الطور العلمى ، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحى للإنسانية قد سار على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى ، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقى ، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمى ، والتفكير العلمى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت . وعلى هذا الأساس يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه ، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أى العصر اليونانى على أنه أرقى فى التفكير من العصر الوسيط ، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمى قد وجد فى العصر القديم ، وذلك لأن التفكير العلمى لا يمكن أن يجىء إلا إذا مرّ الإنسانُ بالطور اللاهوتى والطور الميتافيزيقى ، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل و بين التفكير اللاهوتى : وهو الاتحاد الذى تم فى العصور الوسطى ، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر ، شيئاً عجيبا غير معقول ، و إنما كان شيئاً طبيعياضروريا لكى ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتى ، الذى كان سائداً فى العصور القديمة ، إلى الطور الوضعى الموجود فى العصر الحديث .

ومع هذا فيجب أن يُلاحَظ أن كونت فى نظرته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادةً لكلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخَ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية فى عصر ما من العصور . وليست الفلسفة فى الواقع إلا مظهراً — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة فى عصر ما من العصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا الرأى الذى قال به أوجست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ

الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أى بوصفها تَعرِضُ نفسَها فى الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعا لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التى هى عليها فى فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار . والروح فى هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكى ، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعدُ أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشىء ونقيضه لكى نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويَرْفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين . وهذا الشىء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا : موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعا ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .

وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفى هو الآخر وذلك بأن يأتى مذهبٌ من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتى مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتى من بعدُ مذهبٌ ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة ، فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهى ليست فى الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التى تعرض نفسها فى تاريخ الفلسفة ، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً إليها بغير الزمان ، فكذلك الحال : ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها من حيث الزمان .

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هى أنه كلما تأخر المذهب كان

أكثر تقدماً . لأنه سيحتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضرورىّ الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرتى كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحاه تحديداً سابقاً ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً فى طبيعة العقل الإنسانى . فكأنّ هذه النظرة التى قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التى ارتآها كونت ، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما

أما البحث العلمى فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهى إلى هذه النتيجة التى قال بها كل منهما . ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فنجد رنوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرَضى ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضى عليه فى اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هى المذهب الوضعى ، كما ادّعى كونتُ وأنصاره ؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهرى . اختلافٌ فى طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن فى طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رنوفييه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتى الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمت من جديد فى موضوع

الفلسفة ، لأن كل تفكير فلسفى يدور حول هذا الموضوع .

لا جِدَّةَ إذاً فى الموضوع وإنما الجِدَّةُ فى الشكل فحسب . فقد تختلف الصورة التى يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التى يضعها مفكر واحد للفكرة عينها ، أما الجوهر فواحد ، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلاّ أن يأتى وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه فى صيغة متلائمة مع العصر الذى وجد فيه . ورأىُ رنوڤييه هذا يمثل الحالة التى وصل إليها تاريخ الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فقد انصرف الناس عن التركيبات القَبْلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون فى أجزاء صغيرة ، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ . فنرى رجلا مثل اتسلر[٢٠] فى كتابه « فلسفة اليونانيين » ، ودوهم[٢١] فى كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوپرنيكوس » — وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداء من أفلاطون حتى كوبر نيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخى لمشكلة فلسفية ما . ثم إن الكتب التى حاولت أن تكون تاريخاً عاما للفلسفة ، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددها الذهن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضا أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التى كتبت بالنسبة إلى نواحى تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوڤييه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » . وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذى نقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ، بدلا من السير على مذهب تركيبى يُفْتَرَض فيه سابقاً أن للتاريخ الفلسفى قانوناً معيناً يسير عليه فى تطوره . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيبرڤك[٢٢] : « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعُد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقى قدر ما هو ثَبَتٌ بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة

عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب فى هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة ، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التى نهضتها الدراسات الفيلولوجية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى المؤرخون بعمل طبعات جديدة ، وجدُّوا كثيراً فى البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم إن معرفتنا — فى داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية — مثلا — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جدا من معرفتنا عن رجل كأرسطو . وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التى يُجْرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف اختلافات عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطى صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة فى كتابة تاريخ الفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أتى عامل آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظارات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقةُ فقط والحقيقة مجردةً عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعون مذهباً واحداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبرَ الأثر فى توجيه

فكر الفيلسوف . والمهم لدينا فى التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس فلابد لنا أن نُدْخل فى نظرنا فى تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين : فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعضُ أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعُدْ المذهب الفلسفى فى نظر هؤلاء غيرَ خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نَحُلَّهُ إليها . وقد سادت هذه النزعةُ خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر . أما فى أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلتش[٢٣] ، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم فى التطور التاريخى ليس أن نبين ما استعاره الشخص ، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم ان نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذى وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد ، يدل على مدى ما اصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوربية ضميراً حياً مرهفاً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شىء آخر فى الفلاسفة غير الفردية ، ونعنى بذلك عامل القومية. وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوربية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فنرى دلبوس[٢٤] يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامةً ، ونرى روداف مِتْس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، ثم بنروبى يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن

العشرين[٢٥] وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومى الخاص . فلدينا إذاً اختلافات متعددة : الاختلاف فى الفردية ، والاختلاف فى القومية ، والاختلاف فى الزمان . فكيف نستطيع أن نضع فى المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحى الثلاث ، وإن نسيت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هى الحال التى كان عليها تاريخ الفلسفة فى مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعنى بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هى تلك التى قام بها فيلسوف نعدّه أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعنى به أوزفلد اشپنجلر[٢٦] .

يرى اشپنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها فوجدها ثمانىَ ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكوّن دَوْرة مقفلة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذى تسير عليه ، وهى فى هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد فى الحضارة الأوربية ، بل إن ثمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين .

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارةَ الأوربية فكرةُ اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كلّ مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهائية تسود كلّ مظاهر الحياة الروحية الأوربية . ففى الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصمّاء) ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد

هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس ونيوتن . وكذلك الحال في فكرتي الزمان والمكان ، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيان . فمعنى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كلُّ تفكير وكل مَرْفِقٍ من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة .

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة . فهي تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها ، ثم تبدأ في الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنة ، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى، فتموت . فهنالك إذاً أربعة أقسام ، إلا أن كل قسمين يكوّنان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة ؛ وقسمٍ ثانٍ هو المدنية .

والذي يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففي دور الحضارة يسود علمُ ما بعد الطبيعة ، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما في دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

في الطور الأول — أي طور الحضارة — تنكشف الحياة ، بينما في الطور الثاني — أي طور المدنية — تصبح الحياة موضوعا ؛ والطور الأول يكون طورَ تأمل يبدأ إيمانيا ويصبح عقليا فيما بعد . أما في الطور الثاني — أي طور الأخلاق والمدنية — فإن التفكير يكون عمليا قائما على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هي التي تشغل رجل الحضارة

نرى أن الذى يعنى رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية ، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً ، أم بالجماعة بوصفها جماعة ، ففى الحضارة اليونانية نرى أن الرواق كان يعنى بجسمه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ، ايفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشپنجلر باسم المتواقتين ، بمعنى أن الرواق فى الحضارة اليونانية القديمة يناظِره صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما الحضارة الحديثة . فقد بلغت أوجها عند كَنْت ومن بعد كنت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم مابعد الطبيعة . فشوپنهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتثال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلا قد أثَّر وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كلَّ فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أية ناحية من نواحى الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها . فأول شىء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا بوصفه تطوراً عاماً ، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرفض نزعة هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل

حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحَلّ تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها .

والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كلّ خصائص الحضارة التى ينتسب إليها ، و بدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها و يضع لها قيما خاصة . ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيراً فى تكوين كل فلسفة . و بهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية .

وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشپنجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

الروح اليونانية

— ١ —

أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأپولونية نسبة إلى الإله أپولو الذى يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هى الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأپولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأپولونية هى روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هى روح الاختلاط والفوضى . وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال « سوفروسونية » σωφροσυνη تسود الروح الأپولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القحة ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشپنجلر التسمية باسم أپولونية ، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك فى مقابل روح الحضارة الغربية التى سماها باسم الروح الفاوستية . فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأپولونية ، كما عرضها اشپنجلر .

نجد هذه الروح تظهر فى جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة ، لا تعرف الماضى ؛ ومرتبطة بالجسم ، بوصفه حاضراً فى المكان . وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضى ، و بالتالى لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص . وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح ، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة . ولهذا كانت نظرتها إلى السكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة — التى أوضحناها — من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهى ، وإنما هى تستلزم قطعاً فكرة النهائية .

ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصّماء (اللامعقولة)، لأن العدد الأصم أو اللا معقول هو عدد لا نهائى ، فمثلا الجذر التربيعى للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهى ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل فى الرياضيات التى أنشأوها .

ومع هذا فإنهم لم يستطيعوا فى الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك، أى أنهم لم ينجحوا نهائيًا فى القضاء على فكرة اللامتناهى . فإنّا نرى النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدى إلى فكرة اللا متناهى أو اللامعقول فى الأعداد ، فإنّا إذا أخذنا مثلثًا قائم الزاوية متساوى الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوى $\sqrt{٢}$ ؛ وفى هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا متناه ، أى أنه عدد أصَمّ . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هـذه النظرية — إن كان حقًا قال بها فيثاغورس — قد أتت من تأثره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس — كما سنرى فيما بعد — قد خضع خضوعا كبيراً للروح الشرقية[1] .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليونانى هو فى النحت ، لأن النحت يمثل شيئًا ساكنًا ، كما أننا لا نجد فى هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحى باللانهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لا نهائيان . وكذلك الحال فى الدين ، لم يكونوا يتصوّرون الله كما تصوّرته المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائيًا أو هو اللانهائى ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أى على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التى تمتاز بها الروحُ اليونانية هى خاصية الانسجام ، وهى الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتى تعبر عنها لفظة أبولونية . فإذا ما بحثنا الآن فى المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار فى كل ناحية من نواحيها : فنجده أولا فى

الرياضيات من حيث أنهم — أى اليونانيين — كانوا ينظرون إلى النقطة فى الهندسة بحسبانها شيئاً منسجما ، نظراً إلى أنه إذا ارتُكِزَ عليها يمكن بالفرجار أن تَرْسُم أشكالاً جميلة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال فى الثلاث نقط ، التى ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنيهم من العدد ١٠ مثلا أنه مفيد من حيث العَدّ ، لأن الوحدة العشرية هى الأساس فى كل عد ، بل كان يُنْظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولا ، لأنه يحوى مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانيا ، لأننا لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ — . فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال پيير بوترو — هو الانسجام أى أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التى وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جَلياً فى فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، فى نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة فى تقدير هذه الرابطة تؤدى حتما إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التى قد تقول بهذا ، والتى يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية ، كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل فى الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى

الذي ينشده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديا اليونانية والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المنظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانه موجوداً في الكون ، يعبّر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي Κόσμος (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالّة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجلى صُوَره .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان و بين الطبيعة ، بين مايسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات ، ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبيّن الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك

تابع بالضرورة لخصائص الروح الأپولونية كما قدرناها ، ولهذا فإنا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولةً إفناء الطبيعية الداخلية إفناءاً تاما في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين: فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها مماثلة في صورتها للطبيعية الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين — كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فنراها في الدين مثلا تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولمپ ، وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني.

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى ، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالا في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم — على حد تعبيرها —

نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاد بين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين ، وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية . فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادراً صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعيّة من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق اليونانية ، حتى في العصور التي تقهقرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند أبيقور وعند الرواقيين ، لم يكن في استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حسابا لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، و إنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه و بين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة و بين العالم الخارجي ؛ و إنما حدث هذا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقيين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقيــة أو السياسة يظهر بأجلى صُوَره في الفن اليوناني . فالفن اليوناني — كما يقول فِشَر — فن يجمع بين الصورة

والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان فى داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التى سيعرض فيها هذا الذى يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التى تظهر أمامه فى معرض خارجى يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضمون الروحى الباطن الذى يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذى يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشىء من عدم الانسجام بين المضمون الروحى الانفعالى أو العاطفى ، وبين الصورة التى استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا فى الفنون التجسيمية ، أى الفنون التى يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحى .

لهذا لم يبرع اليونانيون فى فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها فى مقابل أو فى تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدى . وما وجد عندهم من هذين الفنين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتهما الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسى أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثانى هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهائى وفكرة الصيرورة . وذلك لأن الموسيقى فى تعبيرها الأصلى إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هى تعبير عام عن إرادة الحياة كما هى ، أى بوصفها شيئاً لا متناهيا .

أما فى الفن التراجيدى ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مآسٍ عظيمة كمآسى سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذى يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعا بالمعنى الحقيقى ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمت مجال للصراع :

« فأوديب مَلِـكاً » هو «أوديب فى كولونا» بينما نلاحظ فى التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضالٍ سِجالٍ بين البطل ، أى بين الإنسانية ، و بين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما فى تلك المآسى إلا بكونهما فى نزاع مستمر سجال مع القدر .

والخلاصة أن الصورة فى الفن اليونانى كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملا . أى أنه كان ثمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية(٣) .

— ٣ —

وطبيعى أن نجد جميع هذه الخصائص التى ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية فى الفلسفة بوصف الفلسفة هى المظهر الحقيقى الواضح الذى تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هى الشعور الواضح بالروح القوية السائدة فى شعب ما من الشعوب أو فى حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التى استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أى إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه فى النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التى تتأمل الأشياء تأمُّلا خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعى الإنسانى أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن بذلك ؛ أى أن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هى ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هى .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة

الذاتية — بمعنى أن للذات النصيب الأكبر فى تصورنا للأشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هى أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هى ؛ أى إنكار القَدْر الكبير الذى للوعى فى تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء — نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعْنَ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيق ، وهذا طبيعى ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التى ذكرناها من قبل ، وهى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعدُ كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً — كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد — محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتى (دينى) مثل هذا الذى كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بإزائه موقفاً خاصاً فوقف النقد بالمعنى الحقيقى لكلمة النَّقْد — كما هو عند كَنْت (أى امتحان العقل الإنسانى من حيث قدرته على الإدراك وإلى أى مدى تكون هذه القدرة) — موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحيةٍ طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقها الدين . وفى كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

فنى الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بيكون فى العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت فى المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أى كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتى إذاً شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومِثلُ هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكا حقيقياً واضحاً أن ثمت تفرقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث فى كل المعارف الإنسانية ، أى فى كيفية تكوين المعانى والتصورات أو المفهومات عن طريق حس من المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التى يكون بها المدرَك صحيحاً ، أى أنه لم يبحث فى نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولا وبالذات إلى بيان الشروط التى بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هـذه المسائل لم توجد إلا فى العصر الحديث ابتداءاً من لوك وهيوم ، وهى التى توسع فيها كنت من بعد ووضعها فى أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أى بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا فى شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً مايستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون فى سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون ، فتجاربهم إذاً كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقى الذى يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدرِكة والأشياء المدرَكة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقى إلا فى العصر الحديث .

حقاً إن رجلا مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ،

كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات و بين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح و بين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم الكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل و بين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المُثُل أو الصور و بين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية. فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناً حياً وعلى هذا النحو نشاهد أولا أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة — وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً ماديا صرفا ، ليس فقط عند الذريين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار

الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلا نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق — وقد عرضنا لذلك من قبل — نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلسفة اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها— في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحي بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذاً أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية — وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي — نجدها متمثلة أجلى تمثل في الفلسفة اليونانية .

— ٤ —

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فنشاهد أولا أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالتطور

الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث فى الطبيعة الخارجية مباشرةً بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية ، ومع ذلك نراهم — كما قلنا من قبل — يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حى . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين : الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء فى هـذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية . وخصوصاً لدى سقراط الذى بدأ الطورَ الثانى من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذى خُتِم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظرَ إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هـذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوى على بذور فلسفة فى الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذى كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهبا أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسى للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين و بين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه فى شىء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجودٍ فوق حسى ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسى أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا فى الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هى العلم والتفكير ، أى إلى جعل الذاتية الأساسَ فى هذا كله — نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنهما لم يجعلا الجانب الروحى مضاداً للجانب المادى ، وأنهما لم يضعا نزاعاً واختلافاً جوهريا بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولا أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصُّوَر و بالحقائق الأبدية ، فإن هذه الصور ليست فى الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكلٌّ من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجى من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هى عند كنت أو عند فِشْتَه — على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس فى كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمتثل وتتصور كما يقول ليبنتس — هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور . وعلى هذا فيجب ألا نفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال البعض ، و بخاصة الفلاسفةُ الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور فى عقل الله ، وتبعهم فى ذلك آباء الكنيسة و بعض رجال العصر الحديث مثل أپلت ولوتسلافسكى . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها فى عقل الإنسان ؛ والذى يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة ماربورج ، وأشهر رجالها هِرْمَن كوهن و پاول ناتورپ . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور فى ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقى الذى يجب أن يُتَّخَذَ فى تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون فى كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذى نشأت عنه المعرفة ، أى لا يبحث فى الذات ، و إنما يبحث فى المعرفة من حيث هى متصلة بالوجود ، أى يبحث بحثاً موضوعياً خالصا لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلا تاما عن الأشياء أو الذوات المقابلة لها فى الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تُعْنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذى وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس

أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعى ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملةً للحياة ، أى على أساس أن الروح أو النفس تشيع فى الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هى نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية فى آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح و بين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، فى مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التى تأثر بها خصوصا عن طريق تأثره بالفيثاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التى أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه فى البحث و بين منهج البحث الحديث والنتائج التى وصلت إليها الطبيعة فى العصر الحديث — على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانيا ، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقا أن يجعل الصورة مفارقة للهيولى ، إنما تصور الاثنتين مرتبطتين ببعضهما بعضا فى الوجود ارتباطا لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقةً إلا فى الذهن فحسب ،

ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض فى الوجود بين الصورة التى هى الجانب الروحى ، وبين الهيولى التى هى الجانب المادى . وفى الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائما إن الكلى لا وجود له إلا فى الذهن ، والوجود الحقيقى هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع. وفى هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى واللاحِسّى .

كذلك فى الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لاحظنا من قبل ، لم يجعل الفصل تاما بين الاثنين : فالأخلاق الأرسطالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوئ .

كذلك الحال أيضاً فى الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الهيولى تصبو إلى الصورة ، أى أن فى الهيولى نزوعا نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن فى الهيولى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شىء روحى صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو فى نظريته فى الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولا . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية — وهو العصر الذى ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو — إلى العصر التالى والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد فى الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية فى المذاهب التى ظهرت إبان ذلك العصر .

فعند الرواقيين أولا — ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافا شبه تام عن الطبيعة كى يقتصروا على الذات — يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ،

لأن الرواقيين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى فى الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هى القاعدة الرئيسية التى تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا فى الأخلاق. ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنيما » πνεύμα . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقيين كانوا يقولون إن النفس المدركة هى نار ؛ ومعنى هذا أن هذا الشىء الروحى هو شى مادى هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح و بين المادة فى رأى الرواقيين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، و إن الأصل فى المعرفة هو اتصال الذرات ، و إن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، و إن الدين ليس غيرَ وَهْم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً ومجالا للأمور الروحية فى داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادى . لكنهم فى الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحى هو ذلك الميل clinamen الموجود فى طبيعة الذرات ، والذى يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الميل هو عنصر نزوع ، أى أنه عنصر روحى . ثم يلاحظ فى الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صِرْفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فإذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكاك نرى الشك اليونانى لم يكن كالشك الحديث

الذى يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليونانى القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة المُلِحّة فى التوكيد من ناحية أخرى . فالشاكُّ الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة و بين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليونانى يحسب أن الشك صادر عن شىء طبيعى ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعى ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا — وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير — فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح فى هذا المذهب . يشاهد هذا أولاً فى الصراع الذى قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحى ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح و بين المادة ، و يحمل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحى فى نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوريوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحى فى نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثنى . والنزاع بين الروح و بين المادة عند أفلوطين ليس نزاعا كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة و بين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاما .

والخلاصة هى أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن

كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانيــة قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البــدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا فى اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء فى الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هى النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء فى الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين كلا العالمين . فالوحدة فى الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة فى الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت فى عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً فى عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هُوّة فى النظر الفلسفى ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكنا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت ، بطريقة مباشرة حيناً ، غير مباشرة حيناً آخر ، مخلصة لنقطة ابتدائها وهى الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

— ١ —

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حَيِيَه أناس معينون فى عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التى حَيِيَها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففى التاريخ إذاً ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هى الصعوبة الكبرى التى يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضى التطور . ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شىء مادى آلى . ومن هنا اختلف الناس فى تصورهم للتاريخ ، وبالتالى اختلفوا فى تصورهم للزمان الذى يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلى هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقى لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقَدْر الذى نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلى والزمان الحيوى — إن صح هذا التعبير — ؛ والأول لابد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا فى التاريخ . أى أن الحياة ، وهى جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلا لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذى هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كى يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا فى هذا الوضع المبسط الآلي . ومعنى هذا كله أنه لابد من أن نطبع تاريخ أى شىء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير ، وهو طابع الآلية . فالتاريخ — على حد تعبير كروتشه — فيه طابع الفكر من حيث أن

الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقا أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور. والنقص الذى يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زمانا حيويا ، ومعنى هذا أننا فى تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار، أوحركة روحية إلى أطوار، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، و إنما التقسيم الباطن المضمون الروحى لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التى ندرسها إلى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحى الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحى قد انتهى و بدأ يتكون مضمون روحى جديد(ذو اتجاه جديد) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحا على شكل ثورة يكون فيها قلبٌ للنظرة السائدة فى الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالبا ما تكون متعارضة ، وفى تناقض تامّ تقريبا ، مع النظرة التى سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن فى فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التى يكون فيها انتقال مفاجئ أوشبه مفاجئ من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان — و بخاصة اشپنجلر — الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعنى به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذاً أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هى هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التى ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأى السائد فى القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد

ذلك الاختلافُ فى تحديد الأدوار . فنجد أولا آست[١] ورِتْسِر[٢] ، وبرانس[٣] ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فاليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون — على حسب رأى هؤلاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيونى ، ثم العصر الدورى ، ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكى . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففى العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس ، وهؤلاء أيونيون ، وفى الجانب الأخر نجد برمنيدس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاهُ السائد النظرَ فى الطبيعة الخارجية .

وفى العصر الثانى كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وذيوجانس . ثم يأتى العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التى هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكوّن العصر الثالث والأخير ، ويبتدئ من سقراط وينتهى بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلر على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة فى العصر الأول لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ رانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطىء أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن أنكساغورس ، وكذلك زميلاه ، كان بحثه متجهاً كالأوّلين تماماً ، أى أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها . ولسنا نستطيع أن نتبين فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثانى ؛ بل إن النظرة فى الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثانى من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات

ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثانى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأنا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والمنتهية بأرسطو ، و بين الفلسفة التى جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفى وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك فى نظرة هيجل الذى رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثانى فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل[4] عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول و يبتدئ من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهى هذا العصر الأول بأرسطو . ثم يبدأ العصر الثانى ابتداء من المدارس التى تلت أرسطو ، وهى الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ؛ والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة والأساس فى هذا التقسيم هو منهج هيجل الذى تصور على أساسه التطورَ الروحى للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . و بعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهى الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهبَ مذهبُ الشكاك الذى هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تقوم ثمت وحدة هى مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أى إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدةً من جديد ، وهذا قد تم على أيدى الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فسيكوّن حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ، ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تنحل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد و بلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

— ٣ —

بيد أن اتسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقا مع قِصَر كلٍّ من العصرين الأخيرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماما . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يُلاحِظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصراً جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصراً جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحددت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسلر ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم

وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجها بكليته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا بحسبانها معنى كليا ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي ، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصراً جديداً .

ورأى اتسلر في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن السوفسطائية يجب أن تُعَدّ عصراً جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هي ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر ، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة مُلِحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود . فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ؛ ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كلَّ مضمونها وكلَّ ما تشمله من معانٍ جومبرتس[٥] . وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه . فنراها خصوصاً عند ييجر في كتابه عن التربية أو الثقافة « پيديا » . وأخيراً جاء في عام سنة ١٩٣٨ چوزپه سئيتا في كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية »[٦] فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر .

وعلى كل حال ، فإن رأي اتسلر هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد ، وهو العصر الثاني ، بالسوفسطائية ، بل يبدؤه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الإنسان

— لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مُدْرَكاتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذاً لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قويٌّ لدى سقراط ، فهو لم يُعْنَ أدنى عناية بالطبيعة ، بل وَجَّه كلَّ همِّه نحو الإنسان . ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث فى المدركات ، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقيا . فالصُّوَرُ أعلى درجةً فى الوجود من الأشياء المناظرة التى هى مشاركة للصور فى الوجود . وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . و إذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضا الصورة هى الوجود الحقيقى . و إنما الاختلاف بينه و بين أفلاطون هو فى وجود هذه الصورة : هل توجد مفارِقةً للمادة أو لا توجد كذلك ؟ فأفلاطون يفرّق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من هذا يقول أرسطو : إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هى الماهية وأن الماهية هى الوجود الحقيقى ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقى ، و إنما كل وجودها بالقوة ، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فمن هذا كله نشاهد أن ثمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه ، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط . و بعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس المعيار الذى اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المعيار ، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفا يكاد يكون تاما : فالمدارس التى تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاها جديداً تاما ، ولم تعد تُعْنَى مطلقا بالوجود أيا كان ، سواء أكان ذلك الوجودَ الذهنى أم الوجود

الخارجي ، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب ، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعضَ المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذَّرِّي ، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس . ولو أن هؤلاء الأخيرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقْصَد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي : « عِشْ بمقتضى الطبيعة » ، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كلَّ ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن في العالم روحا كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقا عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنيهم من البحث فيها إلا أن يطمئنوا على أنفسهم ، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذَّرِّي في تصوره للطبيعة الخارجية ، وإذا كان الرواقيون قد عُنُوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضرا بالإنسان ، وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعيا من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح ثمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة

المشكلة التى يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القولَ صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمت شبهاً قويا بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التى وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميغاريون يناظرون فى شكهم الشكاك اليونانيين ، والكلبيون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلافُ بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الميغارى يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مَثَّلته الأكاديمية . فإن الشك الميغارى يقوم على فحولة فى التفكير، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام فى الروح اليونانيـة ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما إذاً مختلفان .

كذلك الحال فى النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التى ينشدها أرستبُّس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما فى الحياة ؛ بينما اللذة التى يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم : فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئا آمنا فى سِرْبه ، ليس من شىء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائى ينشد التغير والتعدد فى اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدْرَك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائى مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذى نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى الكلبيين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجى فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون فى أسسها النظرية بينما لم يُعْنَ الكلبيون بشىء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يُمس الداخل بشىء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريبا على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعَته وكلّ مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني ، وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيتها كما أن لها عيبها ؛ فأما تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن ثمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظلّ مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلّم به بين الجميع أن الأفلاطونية الحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي نأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداها على الأقل) أو في الأفلاطونية المحدثة . فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه — في رأي انسلر — عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد . وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة — حتى في هذا الجزء الذي يكوّن الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلوّ هنا ليس علواً كاملا ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُرّتْ الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالعلوّ تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشُّكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المحدَثون من ذلك أنه مادامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلابد أن يتصف هذا الشيء

الجديد بالعلوّ ، فهذا المبدأ العالى على السكون إذاً هو الله . لكن إذا فُصل فصلا تاماً بين هذا المبدأ العالى و بين الذات فستفقد الروحُ اليونانية كلّ صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكَشْف والوَجْد .

فلهذه الأسباب كلها يرى اتسلر أن الأفلاطونية المحدثة داخلة أيضاً فى التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » — أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة فى الفلسفة اليونانية كلها ، وفى هذا الاتجاه الجديد سار أولا إنْج فى كتابه « فلسفة أفلوطين » الذى ظهر فى جزأين عام ١٩١٨ ثم فُنْت فى كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم موزسلّى فى كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم بربيه فى كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثانى والأكبر وهو أبْرقْلُس، خصوصاً عند الإيطاليين(٧) .

والنتيجة النهائية التى تستخلص من هذا كله عند اتسلر هى أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعى التوكيدى : هو طبيعى ، لأنه يبحث فى الطبيعة ولا يفرق بعدُ بين الروحى والمادى ؛ وهو توكيدى ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية — ما دامت تتجه إلى الموضوع — صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً فى ماهية المعرفة والمقاييس التى تقاس بها صحتها و بطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هى ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث فى المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث فى المعرفة . فالبحث فى المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء

أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هـذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالـكتيك ؛ ثم يمتد بفـكرة الديالـكتيك إلى بقية العلوم ، فينشىء الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملا في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن الـكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ؛ ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرّق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالا تاما ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجودٍ عالٍ هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرةً في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فـكان به فناؤها .

— ٤ —

على هذا النحو الذي بيناه قسم انسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في

هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجى إلى حد كبير، لأنه يرجع فى غالب الظن إلى الوثائق التى اعتمد عليها فى كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعاتُ الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة، والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى. ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده فى تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية. لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى. فمثلا نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم اتسلر فى أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية فى الفلسفة اليونانية. والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة، وهى النزعة التى أسسها فرنر ييجر وسار عليها كُتّاب مجلة « الحضارة القديمة Die Antike » التى يشرف عليها. ولكن أهم رأى أو نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فتلك هى نظرة أوزفلد اشپنجلر. وقد عرضنا من قبل لنظرية اشپنجلر فى الحضارات، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية.

يرى اشپنجلر أن العصور الروحية متواقتة، بمعنى أن لكل عصر من العصور فى حضارة معينة عصراً مماثلا له فى حضارة أخرى. وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية، عَدَدُها فى الأصل أربعة، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة. وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها و بعض. فنلاحظ أنه فى ربيع الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدّة من إدراك جديد لله، وهذا قد ظهر فى الفلسفة اليونانية عند هوميروس. ويلى هذا النظرةُ الميتافيزيقية التصوفية، وهذه قد ظهرت عند هزيود. ثم يأتى صيف الحضارة فيكون أولا الإصلاحَ، وهو ثورة عنصرية (أى متعلقة بالأجناس)، وهذا يمثله فى الفلسفة اليونانية الأورفيون؛ ويلى ذلك النظرة

الفلسفية الخالصة إلى السكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط فى كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وثالثاً تأتى النظرة إلى الرياضة وإلى العدد بوصفه أقنوماً ، أى بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداءاً من سنة ٥٤٠ ق . م . وتأتى رابعاً روح الزهد الدينى ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداءاً من سنة ٥٤٠ وبهذا ينتهى دور الحضارة .

ويتلوه دور المدنية أى الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هى نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعَدّ العقل هو الأساس فى الوجود والحَكَم الأكبر الذى يُرْجَع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ماتم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفى هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية . ثم يأتى بعد ذلك تكوين المذاهب الفلسفية الشامخة ، وهى مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهى دور الخريف .

وأخيراً يأتى دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هى العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهاً كلياً نحو الواقع العملى . ويمثل هذه النزعة العصرُ الهِلّينى وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقى . ثم يأتى بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملا ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأجمعه ، ولا تكون محصورة فى الحضارة التى نشأت فيها — ثم تأتى النظرة إلى الفلسفة بوصفها مِهْنَةً وبوصفها جمعاً للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية فى عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعتى التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشپنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة فى عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها فى الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكوّن رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإنا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشپنجلر . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالى :

لا بد لنا أولا أن نربط بالتفكير الدينى عند هوميروس وعند هزيود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة ولد فى أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعنى ببيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزيود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهى هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة . وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهى بأنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية — إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته — فعلى الأقل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى فى تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين فى هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإما أن نجعل لهؤلاء عصراً مستقلا بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بهؤلاء ، وإما بأفلاطون وأرسطو وينتهى بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهى بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة فى نظرية المعرفة .

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرةً عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذى يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفقين والمُلَفِّقين والمشائيين المتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله اشپنجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونيـة المحدثة في داخل الحضارة اليونانية : والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل للميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هـذا الدور الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لـكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصراً رابعاً مستقلا بذاته : هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

ربيع الفـكر اليونانى

خصائص الفلسفة اليونانية

فى العصر الأول

— ١ —

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيما يقوم إما على أساس الأجناس ، و إما على أساس الروح العامة التى انطبعت بهـا المذاهبُ الفلسفية التى نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسِّمت الفلسفة فى العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية . ومن الناحية الثانية قُسِّمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديالـكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التى ظهرت فى ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديالـكتيكية .

فلننظر الآن فى هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولا بالتقسيم الأخير .

لـكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هـذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة فى ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولا أن تقسيم هـذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالـكتيكية ليس تقسيما صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالـكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديالـكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالـكتيك لم يبدآ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين

بالمنطق أو الديالـكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلى هذا تقسيم الفلسفة فى ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم فى الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلا بين الجسمى والروحى أو بين المادى والروحى . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداهما إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسى جسمى ، و بين ما هو نفسى روحى . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الوجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما فى هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أى أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنتين فى مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذاً بأن ثمت ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولا أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هى نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم پرمنيدس : فإنه قال إن الوجود هو الوجود فى المكان ، أو هو الأجسام موجودةً فى المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالموجود عند الإيليين مادىٌّ وليس فيه شىء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا فى مثالية العصر الحديث ، أو فى العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلا نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوى والعالم المادى . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالّةً فى المكان ، أى أنه والأجسامَ المادية شىء واحد . والأعداد عند فيثاغورس

غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — وَسَط بين الوجود الحسى والوجود العقلى ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس فى وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند پرمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رِينْج[1] من قبل ، حين قال إن فى هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن پرمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كَنْت وفِشْته ، إن الفكر هو الذى يضعُ الوجودَ . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود — هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذى يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود — وهو القول الأول — واقعىٌّ وليس مثالياً .

فنستخلص من هذا إذاً أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتمّ بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع پروتاغوراس وديمقريطس مع پرمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تُرَدُّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى يقوم على أساس العنصر — لاحظنا أولا أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدور بين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين

وأنبادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعَدُّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد في شامس . وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية : فقد كان مؤسسها إكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترضَ علينا مثلا بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيمَ من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرةُ البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداهما تقول بالحركة والسَّيَلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركبُ موضوع يحاول الفلاسفةُ فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب

الآخر فلسفة الإيليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركبُ موضوعٍ حاول فيه الفلاسفةُ التوفيقَ بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذَّرِّى على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هـذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضعُ العلاقةِ أو بيانُ الصلة بين المذاهب المختلفة التى نشأت إبّان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هـذه الناحية أن نعده مفيداً لنا فى الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون — وعلى رأسهم اتسلر — إلى عدم التقسيم إطلاقا ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التى تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هى أنها فلسفة طبيعية ، فهى تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تَقْصِر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها و إلى الظواهر التى تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُدّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحى وعالم مادى . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسى ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أى أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحى منفصل عن العالم الطبيعى . فنشاهد مثلا أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله فى الانسجام بين النغمات وتأمله فى مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهـذا يدل على أنه لم يقل مباشرةً بعالمٍ روحى ،

و إنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسى . كذلك الحال لدى برمنيدس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته فى الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عالمين فى نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضا من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية و بين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لنقدهم المعرفة أو لتأملهم فى الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجي ، و إنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس — مثلا — قد شك فى الحس ، لأن الحس يُظْهِر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقى وجود ثابت . كما شكَّ هرقليطس فى المعرفة الحسية لأنها تُظْهِر لنا فى الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقى دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانهما كوناً وفساداً ، أى تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانهما خلقاً من العدم أو فناءاً بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالى هناك عدمُ ثقة فى قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذاً أن يبحثوا فى القواعد التى يجب أن تقوم عليها المعرفةُ العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ — كما ذكرنا مراراً من قبل — أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسى والعالم الروحى . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإنا نلاحظ من ناحيةٍ أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شبهُ مادىٍّ ، لأنه عنده مكوّنٌ من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التى نستطيع أن نتبينها فى الفلسفة الأيونية فى العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهرُ لنا بوضوح مدى الصلة القوية التى توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هـذا كله فى المذهب والاتجاه الفلسفى . فهى كلها قد بحثت فى الجوهر الذى إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث فى كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنكسمندريس إلى الجوهر اللامحدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أى بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا فى الكون والفساد ، أى فى إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا فى التعدد ، وبالجملة هم لم يبحثوا فى التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التى بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا فى ذلك إلاّ ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة فى أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ؛ وهم بذلك يُعدّون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هى أن المدارس الثلاث قد بحثت فى الأصل الذى ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث فى الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا فى الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث فى هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا مُنْصَبًّا على الحركة بوصفها مبدأ السكون والفساد . وإنما الذى بحث فى الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذى قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شىء ثابت غير القانون الذى يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد فى تطور الفلسفة اليونانية فى الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف فى تطوره الفلسفى عن المدارس السابقة ، فهو فى الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذاً فبهرقليطس ينشأ قسم ثان فى الفلسفة اليونانية فى الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلماً بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقليطس ونظر فى التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليونانى على النحو التالى : بعد هرقليطس يأتى أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف فى الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهى لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أى من ناحية الشكل الرياضى . ولكى يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر (أو المبادئ الأخرى) هو مبدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا بشىء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن السكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء أنكساغورس فقال أولا بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادى فيهما يحتوى على عناصر كثيرة ؛ فكأنه

إذاً قد قال بالكثرة فى المبدأ المادى . ولكى يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا المبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية إذاً نشاهد المادة بما تحتوى من بذور ، ومن ناحية أخرى العقلَ بوصفه المبدأ الذى يُخْرِج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتغير تفسير ديناميكى ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكى ، أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلى أو شبه عقلى .

وهنا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلى قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحى و بين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإنا نستطيع من ناحيةٍ أن نعده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعدّه مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التى قال بها ، ونعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا فلا بد لكى ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحية هى السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الأول ، وهى ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هـذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس و ينتهى بانتهاء المدرسة الإيلية ، و يشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . والقسم الثانى يبدأ بهرقليطس وينتهى بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولا ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدَورها مشكلتين : المشكلة الأولى هي : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بَحْت، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع هنا أن نبحث بحثا مفصلا من أجل تأييد هذه الفكرة ، لكنا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصا في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي انسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه[٢] في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضاً موندلفو[٣] في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب انسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على

المنهج الفيلولوجى ، مما جعل القطع برأى نهائى فى هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجى من القطع برأى نهائى فى هذه المشكلة ، فإنا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضعاً جديداً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذى يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأى تقريبا — ولو أن رجال العصر الرومانتيكى فى أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأى ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متغلبة فى كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا الرأى هو نيتشه فى كتابه « الفلسفة فى العصر التراجيدى من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار فى هذا الاتجاه ، صديقه إرفن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يوئل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً فى كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣[٤] .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفى ، لأن الروح اليونانية كانت من قبلُ روحا تشبيهية ، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت فى تفكيرها موضوعية ، وفنيت فى الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان — جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس فى تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفَصْل ، أى تنظر إلى الأشياء على أنها

مختلفة متفرقة ، جاء طاليس لجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرةً بفناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكأن نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلا من التشبيه قام التصور الموضوعى . ثم جاء كارل يوئل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكأن هناك إذاً فارقاً بين ما يقوله يوئل وبين ما يقوله نيتشه : فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوئل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أى عن طريق الانتقال من الفناء فى الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذى عليه تُتَصَوَّر الأشياء . ويوئل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومنتيكى ؛ فيقول إن الروح التى أملت فلسفة عصر النهضة هى التى أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشلن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنتشى ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجْرِبّا فون نتسهيم . فالطبيعة فى نظر هؤلاء هى الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة و بين الروح الإنسانية و بين الله : فطاليس وأنكسيمانس يقولان بأن الإنسان هو الذى يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذى يسود التغير ، وهذا

القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو فى الآن نفسه تصور إنسانى . والإيليون فى قولهم بالواحد الكل ، وفى قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنسانى ، أى النفس الإنسانية ، الأساس الذى يقوم عليه الوجود . وأنبادوقليس حينما قال بمبدأى المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما فى النفس الإنسانية ؛ وقد تصورهما على أساس توارد العواطف فى النفس ، فهذه العواطف تأتى الواحدة بعد الأخرى مضادة لها ، وهى إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبادوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس فى قوله بمبدأ الذرات الحية ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفى قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنسانى ، من حيث عمل هذا العقل فى الطبيعة الداخلية . كذلك الحال فى ديمقرطيس ، حينما قال بعقل كلى ، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان .

ومن هذا كله يتبين فى رأى بوئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولكن لكى تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها ، ووَحّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريباً . وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة و بين الآلهة فى أجلى صورتها عند إكسينوفان الذى حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هى الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس فى قوله باللوغوس ، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد فى الكون ، وهو الله . وظهر

هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وَحّدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله . ويسمى يؤئل هذه النزعة باسم panentheismus أى أن الكل فى الله (من παν أى كل ، و ἕν فى ، و Θέος الله) . وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية : فهما نزعتان قد سارتا جنباً إلى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين فى نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية . فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس حى كذلك . وبهذا كله استطاع يؤئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفى

ورأى يؤئل هذا كان يمثل نزعة سادت فى عصر ما من العصور ، أعنى فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوى لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين ؛ أى فى ذلك الدور الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هَينْرِش رِكرْت كانت فلسفة الحياة هى البِدْع السائد فى الفلسفة .

وليس من شك فى أن هذه النظرة الحيوية قد انقضى عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقى لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دلتنا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفة فى نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن فى نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلا عن الفلسفة ، بل كانا — وعلى الأخص فى البدء — شيئاً واحداً ؛ والفلسفة تنشأ دائما — كما يشاهد فى التاريخ الروحى — فى أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يَسْبَرْز[٥] . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شىء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة فى هذا الموضوع فى كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين »[٦] . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ،

عامل الدين ، بعين الاعتبار ، ونحن نبحث فى نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ فى كلام يوئل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . فإن البحث التاريخى قد أثبت من بعد ، أو قد أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وُجدت عناصر أخرى فى أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هى أولا التفكير السياسى ، وثانياً التفكير الأخلاقى . فهذه العوامل مجتمعةً أى : العامل الدينى ، والعامل السياسى ، والعامل الأخلاقى — هى المصادر الرئيسية التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسى : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجالُ سياسةٍ اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس ثمت تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسى قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ممّن كانوا عنوا بالسياسة فى المدن التى نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيثاغوريون فى اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يَعُدُّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفى الخالص .

التفكير الأخلاقى : لم يشأ أتسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقى ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية . لكنه مع ذلك قد عَدّ من بين المصادر المحلية التى صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقى الذى وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقى الذى كان فى بلاد اليونان يقدِّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفى . وهذا ظاهر فى

جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الأسيوي » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أهي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلا في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهومرية . وقد قال ماكس فُنْت في كتابه « تاريخ الأخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة — هوبريس ὕβρις — ، أي انتقل من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياةُ الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القَدَر ، وهذه الفكرة بدورها قد جَرّت عدة أفكار إلى جوارها . فالقَدَر — مويرا μοῖρα — قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية

أيضاً ؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولـكن القدر قد تُصوِّر على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لـكي يسير في حياته سيراً مستقيما . فهو القانون الـكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستـكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحة .

وهذا التفـكير مصدره فـكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يخضع له . وهذا القانون إذا تُصُوِّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسيِّر الإنسان دون أن يكون مخيَّراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تشاؤم في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أي للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السُّـكْر . أما إذا تصوِّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاما يسيِّر الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فـكرة القَدَر تنقلب إذاً إلى فـكرة هي فـكرة العدالة δίκη . وهذه العدالة تقتضي بدورها العقابَ ، لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذْنباً ، وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التـكفير هو عقاب الآلهة للشخص المذنب : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان في العالم شرّ — كما دعانا إلى القول بذلك تصورُ القَدَر على النحو الأول — فإن هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التـكفير الذي يكفِّر به إنسان عن خطاياه . فوجود الشر طبيعة في الوجود ، من حيث إنه ممثِّل العقاب .

لـكن يلاحظ مع هذا أن هناك — إلى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها

نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً فى التطور الفلسفى طوال العصر السابق لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشيء الرئيسى الذى يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهى القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة فى طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن تُترَك إلى الاعتبار الشخصى و إلى الهوى الفردى . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قويا حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقى ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة فى الوجود ، وكان هذا التغير الذى استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هى أول التفكير الفلسفى أو هى الدافع إلى التفكير الفلسفى بوجه عام ، فدفعت أولَ ما دَفَعت إلى هذا التفكير الأخلاقى ، فنشأت الوحدة فى الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن وَلِيه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نِشْدان وحدة فى الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أى من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هـذا النوع من التفكير الأخلاقى كان هو العنصر الأساسى الذى دفع أو الذى عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفى الذى ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقى بوصفه عنصرا أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقى إلى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ذيوجانس اللائرسى ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، و يأتى بعد طاليس أنكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ فى الوحدة الأولى التى هى اللامحدود أو الأبيرون ἄπειρον . فأصل

الوجود إذاً عند أنكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقى ، أى النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلى أو فى اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقا فى المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإنا لا نستطيع أن نأخذ بالرأى الذى قال به ألبير ريفو — فى كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة فى الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦)(٧) حيث يقول إن كتاب « فى الطبيعة » لأنكسمندريس أولى به أن يُعدّ بحثا فى الأخلاق من أن يعد بحثا فى الطبيعة . وإلا فإنّا إذا حسبناه بحثا فى الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتى بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هى القانون الذى يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شىء ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسياً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برمنيدس : نشاهد أن العدالة هى الحارسة لباب الحقيقة فى قصيدته « فى الطبيعة » . ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هى الأساس فى كل الوجود ، ويسميها « هيمرمينيه » . وقصيدته التى تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هى التى تكوّن مذهبه الطبيعى كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدأين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية . هما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فمن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هى التى تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتى بعد ذلك الحبُّ ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية ، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلا فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذى يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هى التى أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أى أن المبادئ الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذى عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقِپُّس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذى بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت فى الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الاخلاقى كان المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقى . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإنا نجد مثلا أن أسطورة الإر فى المقالة العاشرة من «الجمهورية» تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و «طيماوس» تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طيماوس » هذه هى التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .

* * *

والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإنا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوئل الذى أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقى ، لأن الأفكار الرئيسية فى الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان مُحقًّا كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس : يُعَدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس — كما يقول نيتشه[١] — قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذى تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً — وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح فى كلامه — قال إن كل شىء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجه عن أصحاب النظريات التى قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثانى يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث فى أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب . ولكنه بقوله إن كل شىء واحد قد أصبح فيلسوفاً ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، فى رأى نيتشه ، نظرة صوفية ، وهى أول البحث الميتافيزيقى فى الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو — الماء . ولسنا ندرى العلة الحقيقية أو الأسباب التى دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال[٢] : لعل السبب الذى دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذاً أصل الحياة . لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدس فحسب ، لا على أنه تفسير تاريخى عُرِف عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو — وعلى رأسهم سِنْبلقيوس[٣] — قالوا بتفسيرات مقاربة . فنهم من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات

البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة فى الحياة ، وتكوين السحاب يؤدى إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس يهمنا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقى الذى يبين لنا الدوافع التى دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتى من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شىء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به على أنه نظرة واحدة فى تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأى يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأى أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثانى الذى يهمنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلا عن شىء اسمه المادة وحالا بها . فهذه الروح التى تصورها طاليس هى المادة نفسها ، وليست الروحَ الكونية . والأقوال التى تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر رواقية ، كما يظهر من اللغة التى صيغت بها ، فإنها لغة رواقية خالصة .

أما الأقوال الفلكية التى تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالا هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء ، وأن السبب فى الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس — من ناحية الفلسفة الإلٰهية — أنه كان يقول بإلٰه واحد ، وأن هذا الإلٰه مختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التى ينسبها الشعراء

إلى الآلهة . فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولـكن ما ينسب إلى طاليس فى هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حمل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو اكسينوفان ، ولم يقل أحد من قبل بما قال به اكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

أنكسمندريس : رأينا إذاً كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذى صدرت عنه إلى شىء معين بالـكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مُقْنع ، لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء . لهذا كان على خلفه أنكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيراً فى ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهائى ، بالمعنى الذى أصبح معروفا لدينا اليوم عن اللانهائى ، أى بحسبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن الرأى الذى يكاد يكون أصح الآراء فى هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأپيرون — ἄπειρον — هو المادة اللامحدودة ، فهو إذاً شىء مادى أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودية . لـكن بأى معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لا محدودية فى الـكيف ، أو فى الـكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولا فى أنه لا محدودٌ من ناحية الـكيف ، بمعنى أنه غير معين . إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشىء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفى وحده لإثبات هذا التغير المستمر فى الطبيعة ، فلا بد إذاً من تصور مادة لا محدودة بالـكيف منها ينشأ هذا التغير اللامحدود فى الوجود . فمن الطبيعى إذاً أن يكون هذا اللامحدود لا محدوداً من جهة الـكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية حسبان هذا اللامحدود لا محدوداً فى الـكيف ؛ لـكنهم اختلفوا من ناحية الـكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لا محدوداً من

حيث الكم . وعلى رأس هؤلاء تَنَرِى[٤] وتَيْشِمُلر . والذى أدى بهم إلى هذا القول هو أن أنكسمندريس يقول بأن الأپيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تُتَصَوَّر إذا كان اللامحدود لا محدوداً فى الكم أيضاً . ومنهم من يعارض تَنَرى وتَيْشِمُلر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التى يتحركها الأپيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللامحدود محدوداً فى الكم ، ولكننا ننكر أن تكون الحركة التى يتحرك بها الأپيرون حركة دائرية ، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللامحدود كان أيضاً لا محدوداً فى الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء ὄυρανος (أورانوس) .

ومن أشهر أصحاب هذا الرأى ممن عارض تنرى وتيشملر ، انسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» (§ ١٧) فقال إن هذه الحركة التى يتحركها الأپيرون هى الحركة التى تحدث عنها أفلاطون فى « طيماوس » ، وهى الحركة التى تذهب وتعود .

ثم يأتى أبل ريه ، فى كتابه « شباب العلم اليونانى » (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقية فى مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم فى مذاهب المحدثين . فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأپيرون لا محدوداً فى الكم وبين أن يكون متحركا حركة دائرية . والذى يستخلص من هذا كله هو أن أنكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود بحسبانه لا محدوداً فى الكم والكيف معاً .

والآن ، كيف نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف ؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسى وسنبلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذى لا نهاية له فى الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود ؟ يقول أنكسمندريس إن هذا يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رتر[٥] ، إن أنكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأپيرون من أصحاب النزعة الآلية، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن اتسلر يرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسمندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أنبادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدءاً روحياً هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أنبادوقليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذريين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن الانفصال عند أنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسمندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود الحارّ والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلا إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلا تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك . والأشياء عند أنكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب

الثابتة ، ثابتةٌ في جَلَد السماء ، أما الكواكب المتحيِّرة أى غير الثابتة فهى عبارة عن الثغرات الموجودة فى غلاف السماء ، وحينما تسَد ثغْرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت فى جميع الروايات . إلا أن المشكلة هى : هل هذه العوالم ، التى لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضى الفناء والكون يقتضى الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء فى هذا الصدد وأكثرها احتمالا هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هى توجد متتابعة ، فإذا فنى الواحد وُجِد الآخر الذى يليه وهكذا باستمرار . ويكفى هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التى تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالى : فيلاحظ أولا أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذى تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس فى أنه لم يقل بمبدأ معين فى الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقى ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتفنى ، وهذا القول كان

المقدمة لقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكسمانس : انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لا نهائيا أو لا محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائى أو لا محدود . ولكن كان يُؤخَذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذى قال به لم يكن مبدأ معينا بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذى يقول به خَلَفُه أن يكون معيّنا بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذى كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد فى ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذى هو هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأى الأرجح الذى كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعد الهواء الشىء الذى يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شىء لا نهائى ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهى أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال فى هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهى أيضاً موضع خلاف . فبعضهم ، مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التى يتحرك بها الهواء هى الحركة الدائرية ، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأى اتسلر — يرجّح أن تكون الحركة هى حركة الدوّامة . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأى فى هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلها . لكن يلاحظ أن هذا الرأى ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس

كان يعدُّ المادة حية ، وكان يحسب — تبعاً لهذا — أن مادته هى أيضاً تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كلّ الكائنات فهى كالآلهة سواء بسواء . أما الدوافع التى دفعت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة فى الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهى الحياة فمصدر الحياة فى الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفى هذا تظهر صحة رأى نيتشه من قبل، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنسانى إلى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسمانس كان يَعُد النفس روحا هى الهواء ، أى أن النفس كانت عنده هواء . وحينما يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التى قال بها أنكسمندريس وهى فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التى تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هى بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولا أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى انكسمانس أن أول شىء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هى معلقة فى الهواء ، وكذلك الحال فى الشمس وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهى أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب

السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس فى المدرسة الأيونية وفى الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولا أنه كان متأثراً بسابقيه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفاً كل الطرافة كما يدّعى رتّر . وذلك لأن قوله بلا نهائية أو لا محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول فى حركة مستمرة — نقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً عن أنكسمندريس . ثم إن تحديده للكيفية التى تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه — أو فى الفكرة على الأقل — مع التحديد الذى وضعه أنكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أنكسمانس كان متفقاً مع طاليس فى جعله المبدأ الأول معيّناً بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان متأثراً فى هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن فى أنكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل لنا النزعة العلمية الخالصة التى بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن الاتجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند أنكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هى العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد أنكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آليا ، أى علميا ، بقوله بفكرتى التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد فى أنكسمانس تقدما للفكر اليونانى نحو التفسير العلمى الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند أنكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة

الذين ولدوا فى أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقرايطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة ، وأشهر هؤلاء أوّلاً هِبُّون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذى دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل — على حدّ تعبير أرسطو — رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذى نشأت عنه الأشياء رطباً أى ماء أيضاً ، إلا أن المعلومات التى لدينا عن هِبُّون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعده فيلسوفاً ذا قيمة[٦] .

أما الفيلسوف الذى كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهو ذيوجانس الأپولونى . قال ذيوجانس إن المبدأ الأوّل يجب أن يكون أوّلا أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ فى جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة فى الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ فى جميع الأشياء ، وأنه لا نهائى ، وأنه أزلى أبدى ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أى إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العِظَم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكى يمكن تفسيرُ فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وإنه المبدأ الأول الذى تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الأپولونى يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أنباذوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية

تحول الشيء إلى شيء آخر . وهـذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشـياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ أنكسمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أنباذوقليس ، على الأقل في رده عليه ؛ وثانياً تأثير أنكساغورس ، من حيث إنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روحي .

المدرسة الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة ، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية ، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين . فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

فنقول أولا : إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد . بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين : فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء . والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد . وهذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو[1] : فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، ويقول تارة أخرى في كتاب « السماء » إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد ، وإن العدد نموذج الأشياء . وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين ، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين ، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذجها — كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المُثُل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود — ، وإنما

م يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء . وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذى يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء .

وفى الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد ، هو أن جوهر الأشياء العدد ، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة الأشياء ، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن الأشياء فى مكوّناتها وجوهرها أعداد ، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هى الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء ، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها فى الوجود . ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد . ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين فى موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين فى موضع واحد على أنهما يدلان على معنى واحد . والنتيجة التى نستخلصها من هذا هى أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكوّن جوهرَها العددُ .

ومع هذا فلابد أن نتساءل : كيف تكوّن الأعدادُ جوهرَ الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً . فبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً . والأسلم من أصحاب الرأى القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء . لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين فى هذا على التفرقة التى كانت موجودة من قبل بين الأبيرون ἄπειρον والبيرس πέρας . فالأبيرون هو الشيء القابل ، بينما البيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظّم لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التى ترتبط بها . وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهةٍ إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة

بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأبيرون .
و يظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول اتسلر ، لأن الذى دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتى تنظم المادة المضطربة فى الأبيرون .

أما عن الدافع الذى دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول ، فنذكر أن السبب الأصلى الذى دفعهم هو — كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس — ما رأوه من انسجام بين الأشياء ، وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فنقلوا هذا الانسجام الموجود فى الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أنّ النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريبا ، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص ، وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية ، خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود . هذا من ناحية ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود فى الكون قد أدهشهم ، وجعل من الطبيعى لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد ، كان من الطبيعى إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .

العدد : قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين : العدد الفردى والعدد الزوجى ، وقالوا إنّ العدد الفردى هو المحدود والعدد الزوجى هو اللامحدود ، لأن الفردى لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو ؛ بينما العدد الزوجى ينقسم ، فهو غير محدود ، ثم ربطوا بين

المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشر . وأدى بهم هذا فى النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية ، ففى الوجود المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات . فقالوا بأن فى الوجود تعارضاً ، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز فى نظرهم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض فى الوجود عشرة هى : أولا ، محدود ولا محدود . ثانياً : فردى وزوجى . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : المستقيم والمنحنى . خامساً : المذكر والمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : المربع والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك . عاشراً : اليمين واليسار .

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا فى العهد الثانى من عهود المدرسة الفيثاغورية ، ونقصد به عهد فيلولاوس ؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة ؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض .

ثم ننتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى بيان ماهية العدد من هذه الناحية : فبعضهم قال إن الأصل فى الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية ؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأى تناظر الصورة ، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية ، والأولى أى الوحدة مصدر الخير ، بينما الثانية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان فى كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هى الإله ، وفى مقابل الإله توجد الهيولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الهيولى ، وهنا مصدر الخير والشر فى الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية

أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون من طريق الصدور . فمن الوحدة الأولى ، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين . ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول ، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى .

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة ، ثم كان من بعدُ ثنائية هي الهيولى . لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة ، فقد قال به متأخرون أيضاً . ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين ، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً ، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهيولى وبين الصورة .

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية ، إنما من الناحية الهندسية ، بمعنى أن الأعداد هي أولا النقطة ، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء ، شراحُ أرسطو الذين غالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن ما لدينا من وثائق ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولا إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق .

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عناها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب ، وليست أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلهاً ، كما أن

هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . وإذاً فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية فى ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هى أصل الموجودات . ولكنا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين — فهل الوجود فى تعارض مستمر ؟

هنا يأتى الفيثاغوريون بنظريتهم فى الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوى مبدأ الانسجام ، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب ، بل هى فى الآن نفسه مبدأ الانسجام .

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين : لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر ، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التى للأعداد ، بل اضطرهم هذا المذهبُ نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا فى نظرية الأرض المقابلة ، فإنهم — كما سنرى فيما بعد — لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد ، وبخاصة العدد عشرة ، يقتضى أن يضعوا هذا الجِرْم الجديد ، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى .

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يناظر النقطة ، والعدد ٢ يناظر الخط ، والعدد ٣ يناظر السطح ، والعدد ٤ يناظر الجسم ؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية . فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية ، أو أشكالا هندسية ، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية ، فهذا على الأقل — إن لم تصح الرواية — ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد .

ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلا إن العدد خمسة مبدأ الزواج ، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذى يدل على المذكر والعدد الذى يدل على المؤنث . وكذلك الحال فى العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة : هو العدد الذى عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية . والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد ، وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى ، خصوصا إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى . ولهذا ارتفع به الفيثاغوريون ، كما ارتفع به من بعدُ الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاها فيثاغوريا مثل اسپوسيپوس ، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود . كذلك الحال فى العدد ٤ : فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين ، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد فى نفسه . وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها ، فيقولون مثلا عن الواحد إنه الأصل فى الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجى والفردى ، والعدد ٢ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد فى نفسه ، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذى إذا ضرب فى أى عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذى إذا ضرب فى نفسه أنتج فى خانة الآحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبى بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) ، وذلك كما يلى : ١ + ٣ = ٤ ، ٤ + ٣ = ٧ ، ٧ + ٣ = ١٠ ، وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبى . والعدد ٩ تأتى أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣ ، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد ، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مناظِرة للأشكال المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة : المكعب

وهو يقابل التراب ، ثم الشكل الهرمى وهو يقابل النار ، والمثمّن المنتظم يقابل الهواء ، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل المـاء ، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة ، وهو ذو الاثنى عشر وجهاً المنتظم . ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية : أهى لفيثاغورس نفسه أم لفيلولاوس ؟ لـكن يَغلِب على الظن أن هـذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تـكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما بعد كيف، أن أفلاطون فى « طيماوس » يتخذ مثل هـذه النظرية عينها ، فيقول إن الذرات المـكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه .

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التى يتركب منها الـكون ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كلهم قالوا إن العـالم حادث ، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . لـكن كيف يقولون إن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العـالم كان فى البدء فى وسطه أو فى مركزه النار (كما فعل هرقليطس) ، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهيولى أو الخلاء — نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعضُ العناصر القريبة إليها ، وشيئاً فشيئاً يتكون العـالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الـكواكب الخمسة ، ويلى الـكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولـكى يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الـكون كاملا ، أضافوا جِرْماً جديداً سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض ، وهو الذى يتمثل فى إحداث الليل والنهار .

وعلى هذا الأساس قام النظام الـكونى عند الفيثاغوريين . وتأتى بعد هـذا فـكرة

الانسجام ، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة ، وإن كل حركة تؤدى إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة ؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة فى سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز — ولهذا فإنها نغمات مختلفة ، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون فى تدرجها الطَّبقة (الأوكتاف) . والطبقة أو الأوكتاف هى الانسجام عند الفيثاغوريين ، ولهذا فإن الأجرام السماوية فى حركاتها تبدو فى انسجام أو تحدث انسجاماً .

وهنا تأتى مسألة أثير حولها الكثير من الجدل ، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التى قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التى أتت فيما بعد ، وتلك هى مسألة « نفس العالم » . ولعل أرجح الآراء فى هذا الصدد رأى تسلر الذى أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح العالم . وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع فى أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكوِّن شيئاً واعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هى الحال فى الپنيما πνέυμα الرواقية . أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها — حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو — إنها عدد ، وإنها انسجام ، لكن هذا القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره المتأخرون ، أعنى على أساس أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن أن يُثْبَت للفيثاغوريين فى هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب ، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسططالية فى أن النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هى انسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية ، وهى أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه فى سجن ، هو البدن . والذى

وضعها فى هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت مُحسِنة ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار فى هادِس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية فى جسم إنسان آخر أو فى جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التى نجدها فى أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلِّقة فى الهواء . وهذه النظرية التى قال بها الفيثاغوريون فى تناسخ الأرواح هى النظرية التى سيأخذ بها أفلاطون ، ويتحدث عنها طويلا فى « فيدون » .

وليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين ، ولهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم . ومن هذا النوع كذلك الآراء التى وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة ، فإن الأقوال التى نسبت إليهم فى هذا الصدد ليست أقوالا علمية ، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكهم فى الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية ، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شىء من التنزيه والتجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هى الأخلاق عند الفيثاغوريين . وهنا نلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقا بالمعنى الحقيقى . فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عملية معينة ، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقى كما رأينا من قبل حينما جعلوا الأعداد صفات أخلاقية معينة ، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق ، فإن السلوك سلوكا أخلاقيا من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظريا فى

الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق ، بل هم سلكوا فحسب سلوكا أخلاقيا عمليا ، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا المبدء .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولا كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية ، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي ، بل الأحرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق .

المدرسة الإيلية

اكسينوفان : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقال بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين يختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصوِّر لنا إكسينوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى عُدَّ إكسينوفان — والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد — نقول إنه عُدَّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلا من حدوثه وثباته بدلا من تغيره ، وتنزهه بدلا من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كلٌّ بحسب حاله ، فالزِّنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور . ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصوَّرته في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكتف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدنيئة ، خصوصاً عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافى مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكى نحتفظ للألوهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال

فإن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأى فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست فى حاجة إلى أن تتخذ خَدَماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان فى الشذرات التى بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « فى الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً فى صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة فى صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر فى صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أى أن الاستعمال اللغوى وحده هو الذى جعله يتحدث عن الآلهة فى صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إكسينوفان كان موحِّداً .

لكن على أى نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأى أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة و بين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتى بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولا أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوالَ — بما لا يدع مجالا للشك — ثاوفرسطسُ ثم تيمون والعبارة التى تنسب إلى إكسينوفان فى هذا الصدد هى أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أى نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولا إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً ، وبين الأجزاء المختلفة فى الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته

لا تتغير . وهذا طبيعى إذا ما تذكرنا الصفات التى نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتا قديما لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كُلاًّ ، ثابت فى نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض فى المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية ، فهو إذاً يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان و بين المدرسة الإيلية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته فى العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضاربا شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان فى الشذرات التى بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب . ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهى رواية تعد من أكثر الروايات تهافتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأى مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون على أنه كرة ؛ وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لا محدود ، و بذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولا تلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أوصاحب

مذهب ميتافيزيقى لاهوتى ؛ فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة الإلٰهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رَينهَرت(١) يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذى ظهر فيما بعد فى المدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأى هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإيلية ، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلا تاماً بينه وبين المدرسة الإيلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهى فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود ألفيناه أولاً ينسب إلى الله الصفات التى سينسبها الإيليون من بعدُ إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التى نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجمل فى الوجود تغيراً ولم يكن بعدُ قد أدرك المشكلة الكبيرة التى تكمن فى كون الوجود ككلٍّ هو غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذى أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقى ، ونعنى به برمنيدس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولا بفكرة اللامتناهى ، وهذه الفكرة هى أيضاً تلك التى قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برمنيدس : أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الإيلية هو برمنيدس ، ويَعُدُّه البعض أول فيلسوف ميتافيزيقى وُجد فى بلاد اليونان ، خصوصا إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئا مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف

إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد رأى پرمنيدس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، و يجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولا يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الوجود ؛ و يتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالتغير غير ممكن . و بهذا وضع پرمنيدس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر .

وابتداء من پرمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ؛ وسيكون هـذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنـكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أنبـادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة پرمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان — ولـكنه لم يستطع أن يحلها — ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود كـكل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات — فإنا نرى پرمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس

تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هـذه المعلومات التى تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برمنيدس من أجل هـذا أن يبحث فى المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها فى تحصيل المعلومات و إدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلى مثالى يصور الوجود الخارجى على أنه وَهْمٌ و يحل الوجود الحقيقى وجوداً آخر هو الوجود الذى يكشف لنا عنه العقل ، و بهذه التفرقة بين المعرفة العقلية و بين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرةٍ مشكلةَ المعرفة فى وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة المعرفة الأولى هى المعرفة الظنية أو الظن (دوكسا δόξα) والمعرفة الثانية هى المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحُلْماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى . والآن ، فما هو هذا الوجود الذى يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلى الأبدى ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحالّ فى المكان . وهو الوجود الذى لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولا هو كل شىء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشىء : فلا شىء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه فى صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهنى ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نَتَعَقَّلَ العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد

والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذاً لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والتفرقة . فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خُلْف .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يُؤْخَذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكلّ ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، و بالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدِثاً لنفسه و إما أن يحدثه غيرُه ، والفرض الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دائماً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خَلْف كما ذكرنا من قبل ، و إذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ؛ وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أي أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولا أو علة ، و إذا لم يكن معلولا فإن الوجود أبدي ؛ و إذا لم يكن علة ، فإنّ الوجود قديم أو أزلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أزلى ، وهو أبدى . والآن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذى يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية — كما سيقال فيما بعد — شيء واحد .

ذلك هو مذهب برمنيدس الرئيسى فى الوجود ، وهو المذهب الذى يقول بالعقل ، ويكوّن الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برمنيدس — مع ذلك — فى الشطر الثانى من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تُصَوِّره الحواس أو كما يصوره المعتقَد العامىّ ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برمنيدس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برمنيدس أن يصور الوجود الذى تتصوره الحواس . يقول برمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هى أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحى ، وثابتة فى كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أى الحب ، وعن الإروس ينشأ باقى الوجود . ولا يعنينا هنا ما يقوله برمنيدس فى الطبيعيات ومذهبه الكونى ، بل يعنينا أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكى نبين مكانة برمنيدس فى تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف فى هذا الصدد . وذلك لأن برمنيدس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا تسلر ثم بيرنت[٢] إلى القول بأن برمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلى ، لأنه تصوره تصوراً حسّياً من حيث إن الوجود هو الشيء المادى الباقى ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برمنيدس واحدىٌّ مادى أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأى ، يقوم رأى آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأى هو الذى يجعل من الوجود عند برمنيدس

وجوداً عقلياً صرفا . وأصحاب هذا الرأى نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفا ، فالأولون يجعلون برمنيدس — على العكس مما يقوله بيرْنت — أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلون أنه رجل منطق فحسب ، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاما بوصفها أشياء لا غناء فيها : فماذا يعنينى أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعنينى أن أعرف أن مركز الوجود هو النار ... كل هذه وَهْميات وظنيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين — وعلى رأسهم جومبرتس[٣] — من يجعل الوجود عند برمنيدس متصفا بالصفات التى للجوهر عند اسبينوزا ، فصفات الجوهر عند اسبينوزا : الامتداد والفكر ، وكذلك الحال فى الوجود عند برمنيدس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفى مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برمنيدس تصوراً منطقيا ، إن برمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود فى الذهن أو فى العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأى رَيْنهَرْت[٤] ثم أنصار مدرسة ماربُرْج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصا برونو بَوْنخ[٥] ، لذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برمنيدس ، كما يجب ألا نأخذ أيضا بنظرية اتسار و برنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسى ، كما أنه ليس الوجود المنطقى الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسى ؛ لكن درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكى تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقيا .

زينون الإيلى : أقام برمنيدس مذهب الوجود بناء كاملا لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقى هنالك هو أن يُدافَع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه : زينون الإيلى ومليسوس .

و يمتاز زينون من مليسوس فى أن الأول كان رجلا منطقياً ذا قدرة عظيمة على الحجاج ، فبرع كل البراعة فى الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسوس أقل قدرة ، حتى اضطر فى النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعا لإلزامات الخصوم التى كان لا بد له أن يأخذ بها فى دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التى تستَخْلص من الدفاع الذى قام به كل من زينون ومليسوس هى أن مذهب الوجود ، كما تصوره پرمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه و بين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هذان التلميذان فى الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا الخصوم بشىء ، فإن فى مجرد التسليم بشىء اعترافا بفساد الباقى ، لأن هذا المذهب يكوّن وحدة تامة .

زينون الإيلى هو تلميذ پرمنيدس ، لم يخالف أستاذه فى شىء ؛ وحتى فى الجزء الخاص بالطبيعيات — و يلاحظ أن كل ما ورد لنا فى هذا الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقاً عما قال به پرمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً فى الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شىء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هـذا إلى طريقة غير مباشرة . فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلاليا ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب پرمنيدس مستعملا طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند پرمنيدس تفضى قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان النقيض ولو أن فى هذا المنهج الشىء الكثير من الجدل اللفظى ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن فى جدله مشابها للسوفسطائية . فالغرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمى من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هى مذهب

الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تُصُوِّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هـذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبدأ الآن بالقسم الأول .

حجج زينون ضد التعدد : أولا — الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فإنه سيكون حينئذ لامتناهياً في الصِّغَر ولا متناهياً في الكِبَر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدداً ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهـذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإذا كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نُقِص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدداً فهو مكون من وحدات هي لا شيء فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقداراً ، فمعنى هذا أنه لابد لنا أن نضيف (ننسب) إلى الوحدات مقداراً ؛ فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميِّز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً : وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدةٌ ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار

بينها و بين كل من الوحدتين الأخريين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية ... ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبَراً لا متناهياً .

ومن هنا نرى إننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننتهى إلى نتيجتين متناقضتين ؛ و إذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى هذا أنه لا محدودٌ عدداً ومحدودٌ عدداً فى آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به ، فهو إذاً محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكى نُفرِّق بين الوحدة والوحدة ، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهى ، كما انتهينا فى الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو فى مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً فى مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً فى مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلا لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح و بذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شىء كلى ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج وحدها شيئا . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئا ، فإنه ليس متعدداً ، و إذاً فالوجود واحد .

تلك هى الحجج الأربع التى أدلى بها زينون ضد التعدد . وتنتقل منها إلى :

حجج زينون ضد الحركة :

أولا : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص فى أنه لكى يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإذا قام جسم من (ا) لكى يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكى يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولا بالمنتصف ، وليكن (حـ) ؛ لكن قبل أن يصل إلى (حـ) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف ، وليكن (ى) . ولكن يجب أيضا ، قبل أن يمر بالنقطة (ى) ، أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا وهكذا ... فإذا كان التقسيم لا متناهيا ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهى (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شىء ما لا نهاية له من النقط فى زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقا أن يصل الشىء إلى هدفه ، أى أنه لا يمكن الحركة فى المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة .

ثانيا : يقول زينون إن أسرع العدَّائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطءاً ، إذا كان هذا الشىء سابقاً له بأى مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلا أن آخيل ، وهو العدّاء السريع ، موجود فى مكان ما ؛ وأن هناك سُلَحفاةً تسبقه بمسافة ما — فإنه إذا بدأ الاثنان معا الحركة فى ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسُّلَحْفاةً . وذلك لأنه لكى يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه و بين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ، وهكذ باستمرار ... وما دام المكان منقسما إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، هى تقسيم المكان

إلى ما لا نهاية من الوحدات . والفارق بين البرهانين هو أن الهدف فى الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما فى الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .

وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثا : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريين هى تلك المسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهما انطلق من نقطة ما لكى يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشىء فى الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسما إلى عدة وحدات كل منها هى الآن ، ولما كان السهم فى انطلاقه يوجد دائما فى آن ، ولما كان وجوده فى الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذاً ساكنا باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أى أنه ينطلق ولا ينطلق ، أى أننا ننتهى إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به — كما اعترف بذلك أرسطو(٦) نفسه الذى رد على هذه الحجج جميعها — أن الشىء فى الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشىء أين يوجد فى هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد فى (ا) أو فى (ب) أو فى (حـ) ، ... الخ ولا نستطيع أن نقول إنه فى المسافة بين ا و ب ، أو بين ب وحـ . ففى كل آن يوجد الشىء المقذوف إذاً فى أثنائه ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآنات ، فإن الشىء المارّ فى الآنات سيكون ساكنا إبان كل الآنات أى إبان الزمان ، أى أنه سيكون ساكنا باستمرار .

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً فى تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هى أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفسر الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفى هذا إنكار للاتصال ، وفى إنكار الاتصال إنكار

للتأثير ، وفى إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين فى السرعة يقطعان مكاناً متساوياً فى نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى مكونة من الوحدات : ب٤ب٣ب٢ب١ ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات : ت١ت٢ت٣ت٤ ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات : ث٤ث٣ث٢ث١ ، وأنها مرتبة أولاً فى ملعب على حسب الصورة الآتية :

٤ ٣ ٢ ١
بببب

١ ٢ ٣ ٤
→ تتتت

٣ ٤ ٢ ١
ثثثث ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ت١ فى اتجاه ب٤ بينما تحركت ث١ فى اتجاه ب١ ، وكان هذا التحرك فى نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت١ إلى ب٤ أنه ستصل ث١ تحت ب١ فتكون على الشكل التالى :

٤ ٣ ٢ ١
بببب

١ ٢ ٣ ٤
تتتت

٤ ٣ ٢ ١
ثثثث

وهنا يلاحظ أنه لكى تصل ت١ إلى ب٤ نراها قد مرت بوحدتين بالنسبة إلى ب هما ب٣ و ب٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفى نفس الآن ، بأربع وحدات من ث هى

٤ ٣ ٢ ١
ثثثث ، أى أنها قطعت فى نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل
١
وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا أن ث قطعت فى المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسى فى علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان فى السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة فى مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التى وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشىء الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة فى آن واحد . إذاً فالمقدمة باطلة ؛ ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذاً فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعا ، أو على الأقل أكثرها ، قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهى الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود فى مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لا بد فى النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعْد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان - والاثنتان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى مالا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيما بالفعل . أى أنه إذا قسّمنا شيئاً ما فمهما كان من عدد الأقسام التى نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ خصوصا فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء ينقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرار هى أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقداراً وليكن (ا) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوى $\frac{ا}{ع}$ ومجموع الأجزاء هو ع

$\times \frac{1}{ع}$ ا ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيرا إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى مالا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم فى الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى مالا نهاية فى الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من الأقسام ، فعلينا أن نقول أيضا إن الزمان الذى فيه يتم التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضا أن ينقسم إلى مالانهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقط يُقْطَع فى زمن نهائى . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاما أن نقول أيضا إن الزمان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ، فإذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لا نهائى من حيث التقسيم فهو سيقطع أيضا فى زمان لا نهائى من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضا ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أى استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين فى قياس واحد فحين يقول زينون إن السهم فى حالة انطلاقه يوجد فى نفس المكان ، فإن قوله فى نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد فى مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائما فى مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفى هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائما فى كل آن فى مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود فى كل الآنات فى نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال فى الوجود والتأثير بالتماس ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعلى أى أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزأين ، والصعوبة هى فى الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذه الشىء الكثيرُ من الوجاهة .

أما الحجة الرابعة فبيّنة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشىء بالنسبة لشىء آخر سواء أكان هذا الشىء الآخر متحركا أم ساكنا . وزينون لا يفرق فى القياس بين أن يكون المقيس عليه فى هذه الحالة ساكنا أو متحركا ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا فى نفس الخطأ الذى أوقعنا فيه زينون(٧) .

لكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التى نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون ، فيجب أن نعترف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير فى الفلسفة إبان ذلك الحين لأن المنهج الذى سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدل . والقيمة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية . فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها فى أحَدِّ صورة لها ، وكان على كل باحث فى الطبيعة ، أى فى التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا فى الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قويا عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقى علينا أن نتحدث عن التلميذ الثانى الذى دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

.مليسوس : كان مليسوس أقل حظا من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، — لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الموجود كل صفات الموجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكا غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه — نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزليا أبديا ، فهو أيضاً لامتناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لامتناهٍ سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد أن اللانهائية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً ماديا صرفا ، واستخلص من لا نهائية الزمان لا نهائية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هي اللانهائية العقلية أو لا نهائية المعقولات ؛ فإن حديثه عن الموجود حديث مادي

خالص ، كما فعل پرمنيدس من قبل ، إلا أن پرمنيدس جعل هذا الوجود متناهيا ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ فى المكان .

* * *

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الفلسفة اليونانية فى الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالى فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأى يقولون تبعا لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولكنا نجد فى هذا الرأى شيئا من التطرف ، ولو أن الرأى الآخر المعارض لهذا الرأى رأى متطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعا لهذا يجعلون بدء فلسفة التصورات لا ببرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأى الأول أو الرأى الثانى ، فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير فى الفلسفة اليونانية فى الدور الثانى من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حسابا لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى فى أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحا ظاهراً فى أنبادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفا بالصفات التى يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلى أبدى ثابت ، وتبعا لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التى قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل فى الدور الذى تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك

طبيعة آلية وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسر تفسيراً كمياً آليا لا كيفيا ، يقوم على تغير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية المنهج يلاحظ أن الإيليين قد أثروا فى السوفسطائية تأثيراً كبيرا ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيرا سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذى به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التى كانت سائدة حتى ذلك العهد . ولكن لا نُنكران لكون براعة السوفسطائيين فى فى الجدل وفى المنطق مرجعها ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقليطس

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة : فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين — مع ذلك — يسيران فى طريق متوازٍ تقريباً ، لأن نقطة البدء عند الواحد هى نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلا ، وكل شىء يظهر عندهم بمظهر خاطئ ، والطريق الذى يسيرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهى ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظا كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزيود ، وهوميروس خصوصا ، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس فى الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذى عند الناس فى نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمت شىء ثابت قط ، وكل شىء فى تغير مستمر ، ولا يبقى شىء ثابتا ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان ، على حد تعبيره πavτα ῥει فالشىء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشىء الواحد يتحول إلى شىء آخر ، بل أيضا هذا الشىء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائما وباستمرار من حال إلى حال ؛ فالشىء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ، وهكذا باستمرار . وهكذا فى جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة واحدة ثباتا دائما أو على الأقل ثباتا لمدة غير

قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده و يحتو يه ، لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغيرَ أن يتم . إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلا ، وكما فعل لاسَّاله[1] . فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذى سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة ؛ ولم يكن لمثل هرقليطس فى هذا الدور من أدوار الفكر الإنسانى أن يصل إلى هذا المستوى العالى من التجريد .

لكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً — يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسياً فيقول إن هذا المبدأ هو النار ، لأن النار هى العنصر الذى تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعترضنا مسألة هى : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعا دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟

إن الروايات والمنطق ينطقان بصحة الرأى الثانى القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسنبلقيوس فى شرحه على أرسطو[2] يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذى يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام فى السيلان . والنار التى قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحى و إنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسى مادى بوصفها هذا العنصر الذى يدركه الحس ، وهذه النار هى مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا

إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد . فكأن هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس λόγος .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضدّ إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلا بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدئ بالتراب

ماراً بالماء ، منتهياً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في « طيماوس » .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديدٍ الوجودَ . وهكذا باستمرار : يوجد أولا العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حدٍّ يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرِّر تمام التكرار الوجودَ السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب « العَود الأبدي » عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا هرقليطس في كل شيء تقريبا ، فإن من المسلم به نهائيا أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلا تاما ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئا اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثماني عشرة ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس .

والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها منتحل .

ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعى أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه فى قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف و إن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف ، نجده — على العكس من ذلك — يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، و إن التغير هو تغير استحالة ، أى تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك تغيراً بالكيف ، سواء فى المبدأ الأول وفى كل ما يتم فى الوجود من تغيرات.

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، و بين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقى بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجدانى استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان و بين النار بوصفها المبدأ الأول الذى يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التى على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللامحسوس ، أو الروح الكلية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نِسَب فحسب ونِسَب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلى يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء(٣).

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام فى الوجود إلى مذهبه فى المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية — كما فعل برمنيدس من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هى

المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هى ظن ولا تؤدى إلى اليقين . وأقوال هرقليطس فى النفس تجعل من النفس شيئاً ناريا ، وهذا طبيعى تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسما ناريا كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها فى درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسياً ؟ الواقع أن الاختلاف فى هذه المسألة كالاختلاف فى المسائل السابقة التى أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لا محسوس و باللوغوس بحسبانه العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسياً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث فى الأخلاق بمعناها الحقيقى عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية ، و بأن يسير الإنسان على العقل فى أفعاله ، و بألا يتبع العامة والجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التى أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التى قال بها الفلاسفة السابقون ، فهى لا تكوّن مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكوّن نظرية فى المعرفة بالمعنى الحقيقى ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدى الذى يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث فى الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير فى الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس فى الوجود ، كما أن فكرته فى الأضداد وفى أن كل شىء يحوى ضده وأن الأضداد هى هى نفسها ، نقول إن هرقليطس كان فى كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد فى تاريخ الفلسفة . وقد أثرت فى كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حسابا للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

أنبادوقليس

لئن كان پرمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقليطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم و بالكثرة المطلقة ، فإننا سنجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به پرمنيدس وجودَه ، و بين فكرة أو مبدإ من شأنه أن يجعل التغير ممكناً .

وقد كان من الضروري أن تقوم هذه الخطوة لأن حالة التفكير اليوناني بعد هرقليطس كانت تسير في طريقين متعارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لا بد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقين ، فيصف الوجود بما يصفه به پرمنيدسُ ، كما أنه يجعل للتعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كي يستطيع عن طريقه أن يفسر الحركة والتغير .

جاء أنبادوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير كما قال پرمنيدس من قبل ، وذلك لأن التغير هو إما إلى فساد و إما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلا يمكن أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن تصوُّر أن يضاف شيء إلى الوجود من حيث إن الوجود هو الكل وليس غيرَ الوجود شيء كما أنه لا يمكن أن يُتصوَّر وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه في أي مكان سيذهب هذا الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد ؟ وعلى هذا فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبدياً ، وهذا قد تصوره أنبادوقليس أيضاً على أنه غير قابل للتغير ، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك ، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادئ الوجود ليست واحدة ، وإنما مبادئ الوجود كثيرة ، كي يستطيع أن يفسّر فيما بعد كيف يتمّ التغير ، ومن هنا كان مبدأ أنبادوقليس مبدأ كثرةٍ لا مبدأ وحدة .

هذه المبادئ التي هي أكثر من واحد ، هي العناصر الأربعة المعروفة . وليس من شك

فى أن أنبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب ، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التى تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو ، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة ، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها و إنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس ، و إما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد ، و إما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس ، و إما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس . أما القول بمبادئ أربعة هى النار والهواء والماء والتراب ، فأول من قال به هو أنبادوقليس . وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التى تدل على عناصر وهى « استويخيون » (اسْطُقُس) لم يكن أنبادوقليس أول من قال بها ، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها فى المصطلح العلمى ، كما يظهر من محاورة « تيتاتوس » .

وقد أضاف أنبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كلّ الصفات التى أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف . والنقطة الرئيسية هنا هى أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف ، و إنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آلياً ، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال ، وكل عنصر من هذه العناصر مكوّن من جزيئات صغيرة ، و بين كل جزىء وجزىء توجد مسامٌ . ويتم الاتحاد ، سواء أكان هذا الاتحاد كيمائياً أم آليا ، بأن تأتى الذرات المتشابهة فى العنصر الواحد فتدخل المسامّ الموجودة بين الذرات أو الجزيئات الموجودة فى العنصر الآخر ، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة فى العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر . فهناك إذاً مسامٌ ، وهناك سيال مستمر يجرى بين الجزيئات المختلفة فى العنصر الواحد والجزيئات الأخرى فى العنصر الآخر . وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير ، فهو اجتماع جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر أو انفصالها ؛ وهنا يلاحظ دائما أنه ليس هناك تغير فى الكيف بل كل تغير هو تغير فى الكم فحسب ، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أنبادوقليس لا يمكن

أن يكون موجوداً فى الوجود ككل ، ولكنه يوجد فى الحوادث الجزئية فحسب ، أى فى داخل الكل الأكبر ، بينما نحن قد رأينا عند برمنيدس أن التغير لا يتم سواء فى العالم ككل ، وفى أجزاء الوجود .

والآن ، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال ؟ لا يريد أنبادوقليس أن يقول بأن فى المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير ، فلم تكن نظرته إلى المادة تلك النظرة التى كانت سائدة فى المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدأ الحركة وإنما قال أنبادوقليس لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى بوجود مبدأ مخالف للمادة ، هذا المبدأ هو الذى يحدث الانفصال أو الاتحاد . ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال ، فمبدأ الانفصال سماه بالكراهية . ومبدأ المحبة هو الذى يجمع بين الأشياء ، بينما مبدأ الكراهية هو الذى يفرق بينها . وهنا تعترضنا مشكلة مهمة ، وهى : هل هذان المبدآن مبدآن مجردان عقليان ، يمكن أن يتصوّرا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس ، أو هذان المبدآن هما مبدآن ماديان مكونان من مواد ؟ الواقع أن الروايات فى هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو فى مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما فى الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر فى المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، و يعنى بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورها أنبادوقليس على أنهما مكونان من موادّ .

وعلى كل حال فسيظهر أن رأى أرسطو هذا أرجح الآراء ، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير فى الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل فى هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية

لأن أنبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية فى قوله بهذين المبدأين ؛ كما تدخل أيضاً تصوراتٌ مادية كالتصورات التى سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنبادوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان ، يتناوبان السيادة فى الكون : فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية ، وطوراً تأتى حالة بَيْنَ بَيْنَ ، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين — ولو أن أنبادوقليس يميل إلى جعل مبدأ المحبة فى هذين الدورين الأخيرين متغلباً على مبدأ الكراهية . وعلى هذا الأساس توجد فى العالم دورات . وكلّ دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام : ففى القسم الأول تكون ثمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفى القسم الثانى يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية ، ويأتى بعد هذا القسمُ الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية ، ويلى ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد ، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد . وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار . وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هـذه الدورات ، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أنبادوقليس قول هرقليطس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقى لا يوجد فى جميع هذه الدورات ، بل يوجد فى الدورين الثانى والرابع فحسب ، وهما دورا الانتقال أولا من المحبة إلى الكراهية ، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد . أما القسمان الآخران ، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة ، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقى — والأصل فى الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفى هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (مِجْمَا μιγμα) .

وأنبادوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف إليه صفات الوجود التى قال بها برمنيدس ، وتارة يسميه باسم الآلهة ، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب ، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذى يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط فى صورة الكرة ، لأنه فى الكرة لا يوجد تنازع ، بل كلها استواء فى استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ الكراهية فى هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها ؛ وذلك لأنه لكى يتم الوجود لا بد أن يأتى زمان ينتقل فيه السكون ، الذى هو المحبة ، إلى الحركة التى توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية . وأول ما يتم ذلك بأن يأتى مبدأ الكراهية ويدخل فى هذا الخليط الأول ويحدث انفصالا تاماً بين جميع الجزئيات ، ثم يأتى جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت وبدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة ، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى .

تلك هى النقط الرئيسية فى مذهب أنبادوقليس فى الطبيعة . ولا تعنينا بعدُ التفصيلاتُ التى قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب ، كما أنه لا يعنينا أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لأنبادوقليس الفضل الأول فى أنه وجه عناية كبرى إلى علم الحياة ، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل بَرْنِت إلى القول بأن أنبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التى رآها وظن أن هذه الحفريات هى أصل الحياة ؛ وأن الأحياء قد تطورت عنها ، وإنما يعنينا فقط فى هذا الباب كلام أنبادوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شىء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض . لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متآلفة تمام

التآلف فى جسم الإنسان ؛ وهذا الاجتماع فى أعلى صوره فى الدم ، والدم مركزه القلب ؛ ولذا جعل أنبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى فى المعرفة ، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتمّ إذا كانت الذرات المنبعثة متفقة مع المسام التى ستقبلها ، نرى أنبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب فى الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر. وكما ثار برمنيدس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنبادوقليس يثور من جديد على المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هى المعرفة الحقيقية ، ويحمل على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أنبادوقليس فى هذا الصدد مذهباً تاماً فى المعرفة . وتفسير المؤرخين لمذهب أنبادوقليس مختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة فى الوجود ، مثل كارستن[1] الذى قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد ، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأى قد عارضه انسلر أشد المعارضة ، وقال إن أنبادوقليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبدأى المحبة والكراهية .

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التى قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً ، فهو بلا شك قد تأثر ببرمنيدس ، كما تأثر بهرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة ، وفى هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية ؛ لكن

يؤخذ عليه — كما لاحظ أرسطو[٣] — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية ، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو فى الآن نفسه اتصال ، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين ، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدءاً واحداً من حيث إن عملية الانفصال هى من ناحية أخرى فى نفس الآن عملية اتصال . وعلى الرغم من هذه الملاحظة ، فإن أهمية أنبادوقليس هى فى أنه قال بأن المبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف ؛ وأنه فصّل القول فى العناصر الأربعة ، وأنه قال ، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة .

الذريون

مؤسس المذهب الذرّى هو ليوقِبُّس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقِبُّس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذرى يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو[1] فى شرحه لكيفية نشأة المذهب الذرى ما يلى : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعى القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شىء، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من ن الوجود أزلى أبدى ثابت لا يقبل التغير ؛ وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شىء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قال به الإيليون وهو أن الوجود يحتوى أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يَعُدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شىء حقيقى ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكان هذا العدم أو هذا اللاوجود الذى هو الخلاء هو شىء أيضاً ، أى أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة ، وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هى كثرة لا نهائية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون فى الأصل من أجسام لا متناهية فى العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند پرمنيدس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة التغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم فى داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث التكيف ؛ وهذا طبيعى لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاء بل هى مَلاء تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث فى داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث التكيف ، فهى متصفة

إذاً بصفات الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هى الأجسام النهائية التى تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هى أن الأشياء ستكون لا متناهية فى الصغر أو لا متناهية فى الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء التى لا تتجزأ هى ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود فى داخل الذرات بينها بعضها و بعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هى صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، و بأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها فى هذه الحالة أن تكون من ناحيةٍ متصفةً بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف فى الكيف بل فى الكم وحده ، ولذا أضاف الذريون إلى الذرات صفاتٍ كميةً فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولا ؛ وتلك هى الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها وهناك صفات أخرى هى الصفات الثانوية ، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلا بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة إلى آخر ، فهى صفات نسبية وليست صفات مطلقةً كما هى الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا

إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هى الحادة وهى الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الذريون ، وهذا طبيعى أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهى تختلف فيما بينها و بين بعض بالكيف . و يلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الذريون لا يجعلون المبادئ الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لا متناهية فى العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثِّقل . ولو أن ديمقريطس وليوقِبُّس لم يوضحا توضيحاً تاماً فكرةَ الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذرّى كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور . لكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلا إن أبيقور لم يوضح القول فى هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديمقريطس وليوقِبُّس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديمقريطس وليوقبس قد قالا بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن انسلر من أصحاب الرأى الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من

هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الـكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولـكن التغير النسبي أى التغير الخاص بالأشياء كلها فى داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن ، كيف ينشأ العالم ؟ فى البدء كانت الذرات متحركة فى الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل: لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى فى الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهى حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هي التى حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركة الذرات ؛ وهناك رأى آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولا فى الخلاء اللانهائى ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل ، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتـكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأى الأخير هو رأى انسلر ، ولـكن الرأى الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود ، وكل نشأنه عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والـكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الـكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أى عن طريق الذرات النارية ، وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منها ،

إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى، لأن في الجسم مواضعَ خاصة بأنواع معينة من الانفعالات. ففي العقل توجد أرق أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف. والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات، فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات، والتأثير يتم هنا عن طريق تصوّر سَيَّالٍ يأتي من الخارج وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل. فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض. ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماس.

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف؛ فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء.

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فتصور الأخلاق من ناحيته تصورا حسياً كما يقتضي ذلك مذهبه، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذّيا صِرْفا بوصفها لذة وألما فحسب، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية، فكان بذلك شبيهاً كل الشَّبَه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور. وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهبا أخلاقياً بمعنى الكلمة، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية تَوَسَّع

فيها بعض التوسع ، فبحث فى المسائل الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث فى الأسس التى تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذرى ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين و بين الكثرة والتغير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فذهب الذريين جمعٌ بين المذاهب المختلفة . و يؤخذ عليه أنه مذهب مادى صرف ، لا يخرج من التفسير الآلى إلى أى تفسير عقلى أو روحى . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى ، ومن أتباع هذا الرأى اشليرماخر[٢] ثم رِتَّر[٣] ؛ إلا أن هذا الرأى قد فنّده اتسلر تفنيداً نهائيا لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذرى صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن فى اتجاهه فى المعرفة مذهباً علميا تامًّا ، والواقع — فيما يرى اتسلر — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شىء ، و يتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعيا ؛ وهذه الصفات لا تتوافر فى الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعدهم من بين السوفسطائيين .

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إقلازومان ، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا ، كي تصبح من بعد المهد الأكبر للفلسفة اليونانية ، وفي أثينا كان موضع الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس . إلا أنه حدث قبيل الحرب البلوبونيزية أن قام خصوم بركليس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالإلحاد عن الآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أنبادوقليس وليوقبس أي أنه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برمنيدس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كونا أم فساداً ؛ ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أنبادوقليس ، إلا أنه رأى أن أنبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقيا وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ ، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أنبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عده ثانويا . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضاً بالكثرة قال بالتغير بين الأشياء المختلفة وبالكثرة ، ولما كان قد رأى من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتويا على هذه الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى

إلى القول بالاختلاف فى الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التى عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شىء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفات التغير والاختلاف فى الكيف الموجودة فى الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادىء الأصلية التى منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزيئات أصلية أوذرات مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوى على كل الصفات الكيفية الموجودة فى كل وجود ، وذلك لأن الشىء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شىء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشىء المستحيل محتويا كلّ الصفات التى سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم ὁμοιομέρειαι ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التى وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التى بقيت لنا من مؤلفه « فى الطبيعة » ، أم ما ذكره الثقاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمت رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، و إنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهيوميوم‌ريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هى جواهر فردة ، أى لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر فى شىء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التى يمكن أن توجد فى الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التى فى الوجود ، وهذه الذرات توجد

فى الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكى تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذى أتى به أنكساغورس فى الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادى ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذى يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هى العقل (نوس νοῦς) .

هذا العقل هو الذى ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقى ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هى البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شىء ولأن كل مركب من شىء لا يوجد مساويا لنفسه فى جميع الأجزاء ، فلكى يكون العقل مساويا لنفسه فى جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كَمّى فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكى يكون العقل قادراً ، فلا بد له أن يكون نافذاً فى جميع الأشياء ، ونفوذه فى جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطا ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساويا من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضى القدرة ، والقدرة تقتضى البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضى العلم ؛ أى أنه لكى يكون الإنسان مالكا لشىء ، لا بد أولا أن يكون عالماً به تمام العلم فالعلم الكلى المطلق ضرورة لازمة لكى تتم القدرة لأن القدرة هى تحقيق ما فى العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضى العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظِّماً للكل ، إذ رأينا أن السبب الذى من أجله وضع أنكساغورس

فكرة العقل هو بيان الحركة من ناحيــة ، وتفسير وجود النظام فى السكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التى هى العقل ، هى فى الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظّم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه و إن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفرادوالجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً . فأفلاطون[١] يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعنى أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو[٢] إن أنكساغورس وضع العقل علةً غائية ، إلا أنه فى تفسيره لهــذا العقل لم يستعمله علةً غائية ، بل استعمله علةً فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو مُحِقّان فى هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل فى تفسير شىء من الأشياء إلا فى حالة واحدة ، هى حالة عدم إمكان التفسير المادى الآلى للأشياء ، وذلك يتم عنده فى حالة واحدة هى حالة إحداث الحركة الأولى التى عنها ينشأ الوجود .

فكأن فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذى ينزل عن طريق الآلة deux ex machina فى تمثيل المسرحيات ، أعنى مجرد حيلة مصطنعة حينما يعوز التعليل الطبيعى . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذى يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللا محسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطف تنفذ فى جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة و إن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أولَ محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير

المادى الخالص وعد المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين الهيولى و بين الصورة أو بين المادة والروح فإذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلا وجدنا أن مبدأى أنبادوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ؛ و إذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ آلى صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ ماديا ، لهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقار بين لأنكساغورس فى شىء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل وتتم فى الخليط الأولى الذى اختلطت فيه الهوميومريات هى حركة دائرية يحدثها فى جزء من هذا الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية السكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل فى هذه الحالة تنحصر كلها فى إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميومريات ، و بعد هـذا تنشأ الأشياء كلها و يتكون العالم على نحو آلى طبيعى .

و إذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس فى المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برمنيدس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذى يقول إن الشبيه يدرك الشبيه — شأن جميع الفلاسفة اليونانيين — فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المتغاير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر فى الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس — و إذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا يمكن أن تنعكس

الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننتقل إلى المذهب الديني لأنكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلة لا يكفي معها أن نبرر أو ننفي ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتَنْسُب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة « أتنيه » على أنها شيء مادي . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة .

و إذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً . وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين ، كما يجعله من ناحية أخرى مبشّراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير

النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف فى تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية ، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية فى داخل التفكير الفلسفى العلمى . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف فى العصر القديم نفسه ، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم فى السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلمية . والموضع الوحيد الذى تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو فى « تيتاتوس » عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زعيمهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التى سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة فى تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث فى القرن التاسع عشر ، هنالك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب . فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . لكن المؤرخين الذين تلوا هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التى كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح ، فخلط بينها و بين نزعة الشكاك ، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين ، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل فى السوفسطائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هى صفة التنوير Aufklärung . وكان العامل الأساسى فى تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة ، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً قوياً . فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية

لحظة مهمة فى تاريخ اليونان الروحى الحضارى . وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش . ثم لم تلبث هذه النظرية الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية . حتى ظهرت فى أول صورة جلية لها عند فرنز ييجر فى كتاب « پيديا » . وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت فى جوزيّة سئيتا الذى وضع كتاباً بعنوان : « نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين » سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .

والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ، أن نضعها فى وضعها الصحيح فى داخل التطور الروحى عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها فى تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكا تاما كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور . ولبيان هذا نقول أولا : إن الأوضاع السياسية فى الحياة اليونانية فى القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكوّن دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها ، ظهر فى هذا القرن نوع جديد من النُّظُم السياسية ، هو الإمبراطورية فى عهد بركليس . هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التى كانت لها فى عصر هوميروس وفى العصر السابق أى فى القرن السادس . وكان لا بد ، تبعاً لهذا التغيير فى الوضع السياسى ، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففى العصر القديم كان يطلب من المواطن الذى يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً ، وأن تكون هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أسْرية ، تقتضى تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هى العامل الأساسى فى إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا فى الأسر النبيلة التى توارثت هذه الصفات ؛ فتكوّن عن ذلك جوٌّ لا يوجد فى غير داخل هذه الأسر . أما الحياة فى

القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه . وحينئذ ستنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع — تجوّزاً — أن نسميها أرستقراطية أيضاً ، ولكنها من نوع آخر ، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية .

ثم إن حياة المدينة فى هذا الوضع الجديد الذى لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها ، بل جزءاً من كل — نقول إن فى هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية . لأن الفرد فى هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فتنمو إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته . انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما بينا — فلم يعد القادة نبلاء ، من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية فى هذه الفترة أن تعنى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلى . لهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية فى ذلك العهد أن يربى المواطن على فضائل الدولة . لكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكى يؤدى كلُّ مواطن ما عليه ، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسيِّر أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسطائى أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فإن هذه الصفات التى تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والإقدام ، وهى الصفات التى تطلبها ثيوكيديدس من السياسى ، لكى يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس ، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس للسوفسطائى ، أو لأى كائن من كان ، أن يخلقها فى نفس الرجل . ولكن الشىء الذى يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه

الإنسان هو الخطابة ، والقدرة على التأثير فى الناس ، أى الناحية الشكلية فى الروح الإنسانية . لذا سيكون الغرض الأصلى للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية فى الرجل ، فهى إذن مبدأ صورى فى الشخص الذى تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التى يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولا ، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التى شعر بها اليونانيون فى القرن الخامس ، أى أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية .

ومن ناحية التطور الروحى بالنسبة إلى الفرد ، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت فى كل المرافق الروحية عند اليونان . ولذا كان لا بد للفلسفة ، التى ستعبر عن التطور الروحى كما وصل فى تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هى الشخصية ، والشخصية أساس الفردية .

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة النزعات العامة التى كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين . فبدلا من أن تكون الروح الموضوعية هى الأساس فى كل نظرة فى الوجود والحياة ، يجب — أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة الفردية هى المقياس الوحيد أو الأول والأخير فى النظر إلى الأشياء . وفى هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليونانى ، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية .

فالروح العامة لليونان فى تطورها كانت تقتضى إذن إيجاد النزعة السوفسطائية ، كما أن الفلسفة فى تطورها فى القرن السابق وفى هذا القرن الخامس أيضاً كانت تقتضى بدورها

هى أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية ، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنسانى أو الإنسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسينوفان . إذ نجد عنده لأول مرة جُرْأة شديدة فى إدخال الإنسان فى البحث الفلسفى إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد فى المدرسة الإيلية التى كان هو مؤسسها ، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس ، الذى شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت فى الوجود . وفى هذا الشىء الكثيرُ من إدخال الإنسان فى التفكير الفلسفى ، لأنّ اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان ، فكأننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية ، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده فى الإنسان . وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلى روحى ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع فى تطبيقه بل استعمله استعمالا ضيّقاً كل الضيق . وأنبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية و بين فكرة الخلاص كما هى عند الأورفيين ، فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية ، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى . و يلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا — ولو أن هذا التأكيد غير صريح — ثباتَ الروح الإنسانية أو الذات ، من وراء كل التغيرات التى هى أساس الطبيعة الخارجية .

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل فى دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لا بدّ لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً ، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلا مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان ، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته ، مختلف عن الوجود الخارجى . ومن هنا كان من الضرورى ، من حيث منطق التطور الروحى الفلسفى ، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً وأن تجعله محور التفكير .

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا فى هذه النزعة مغالاة كبيرة ، فهذه هى الظاهرة الطبيعية التى نشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات : فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار . ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح ، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها . فلهذه الأسباب الثلاثة كلها ، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحى والحضارى يقتضيها فى هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحى عند اليونان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب ، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً فى العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود ، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار فى القرن السادس والقرن الخامس . وهو التيار الذى كان يمثله الشعراء ابتداءاً من هوميروس ثم هزيود ، ووجد صورة واضحة عند پندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكيديدس . فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قويا فى عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذه الأسباب عُدَّت النزعة السوفسطائية معبرة تعبيرا دقيقا عن خصائص الروح اليونانية .

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التى قالها سئيتا فى هذا الصدد . فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هى أنها روح تؤمن بالتغير الدائم ، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقى عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التى تجعل الأشياء فى تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية ، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة ؛ فهى نسبية إلى الأفراد . ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهى أنها روح

عقلية . وهذه الروح العقلية تقتضى أول ما تقتضى الاستقلال فى الفكر ، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس ، ولذا يجعل المحتمل صفة الحقائق ، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل ، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف ، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة ، بل متغيرة بحسب الأفراد . وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية ، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكرى ، وبالتالى على الحرية .

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هى أنها تميل إلى النضال ، وميلها إلى النضال يظهر أولا فى الحياة الجسمانية كما هو ظاهر فى الألعاب الرياضية فى بلاد اليونان . فلما انتقلت ، فى القرن الخامس ، المنافسة من الميدان الجسمانى المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكرى ، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة ، ولذا كان للخطابة المكان الأول فى الحياة الروحية اليونانية .

وهذه النزعات الثلاث هى الخصائص الرئيسية التى تميز النزعة السوفسطائية أجلى تمييز ، وذلك ظاهر فى فروع الحياة الروحية التى تناولها السوفسطائيون . فهى ظاهرة أولا فى الدين ، ثم فى الفن ، ثم فى الأخلاق والسياسة .

أما فى الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين لعلم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلمَ الذى يجب أن يوضع فى هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقى لروح ذلك العصر . وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شىء واحد ، لا يجد مجالا لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد فى الخطابة . هذا إلى أن الروح العقلية التى كانت سائدة فى ذلك العصر وفى الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها فى الخطابة

ثم إن روح النضال التى هى خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالا لظهورها فى الخطابة ، وذلك لأن النضال البدنى الذى كان سائداً فى القرون السابقة لا بد أن يستحيل

الآن إلى نضال روحي ، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فكأن البيان — أو الخطابة — يعبر من الناحية الأولى ، أي من ناحية قول بروتاجوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع ؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقي . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب ، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقي. فجورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي ، وليست أداة للتأثير فحسب . وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير . وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة . وعند تراز يماخوس تصبح الخطابة نظرة في الوجود ونظرة في السياسة وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس ، والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً . وعند هيپياس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلي . وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح ، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية ، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى . أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة ، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب ، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة . وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس ، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة .

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين ، فيلاحظ — كما سنرى فيما بعد — أن بروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم ، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد . ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها ، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا .

أما فى الدين ، فإننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها . ويرى ستيقا أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة ؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر فى أساطيرهم ، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً فى هذا الاتجاه : أعنى نحو استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ؛ بل كانت دائماً تصور الأشياء فى صورة طبيعية ؛ أو بالأحرى فى صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والإنسانية ، خصوصاً عند السوفسطائية ، شىء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل — أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التى يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلى من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التى تمثلت فى الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالى على الدين كما تتصوره عامةُ الشعب . وهم فى هذا كانوا يسيرون فى نفس التيار الذى سار فيه من قبلُ الفلاسفةُ والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين . فالحملة التى قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التى قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، ويوربيدس وأرستوفان من بين الشعراء ، وهيرودوتس وثيوكيديدس من بين المؤرخين .

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة ، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة فى هذا الميدان . والأساس فى أقوالهم كلها فى هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة φύσις و بين القانون νομος . وقول بروتاجوراس : إن الإنسان مقياس كل شىء ، قد أعطى الكثير من الاختلاف فى أوجُه النظر إلى هذه التفرقة .

لذا اختلفت آراء السوفسطائيين فى هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً ، بينما القسم الآخر كان معتدلا . وعلى رأس رجال هذا القسم الثانى بروتاجوراس نفسه . فبروتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين ، والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها فى القانون . ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج ، وإلا لكان فى ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية . إنما هذا القانون هو ما يمليه الحس العام . ففيه إذن تتمثل الفردية ، من ناحية ، على أساس أن العقل الإنسانى هو الذى يشرّعه أو أن الناس هم الذين شرعوه ، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شىء من تضييق الفردية ، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين .

وفى الطرف الآخر نجد أولا هيپياس الذى قال بأن الطبيعة هى الصالحة وأنها الأساس ، أما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان ، ويجب أن يتخلص منه . وقد مثل الرأى الأول أيضاً أنتيفون ، الذى أيد الرأى الذى يجعل القانون فوق الطبيعة ، أو على الأقل لا يجعل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين . أما الرأى الثانى ، وهو المتطرف ، فقد مثله فى أحدّ صورة له رجلان : كَلِّكْلس وتراز يماخوس . فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء ، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء ، وهى شر ، والطبيعة هى الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . وذلك لأن النجاح فى الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشىء الطبيعى ، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة . ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون ، والطبيعة هى التى يجب أن تكون المشرِّع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس ، والقوة هى مصدر كل شىء ، وبها يمكن أن يبرر كل شىء .

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التى قال بها السوفسطائيون فى الفن والدين

والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة فى الفلسفة ، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة . فلنحاول الآن أن نعطى صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولا إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كى يصلوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس ، والبعض الآخر ابتدأ من مذهب برمنيدس . ويجب علينا أن نتساءل الآن ، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين ؟ فنقول أولا إن السير الديالكتيكى يقتضى أن يتم ذلك ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعنى السوفسطائيين من سيرهم فى هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن يعنيهم شىء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية ، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان . فلهذين السببين إذاً كان طبيعياً أن يبتدئ السوفسطائيون من هذين الابتداءين المتناقضين .

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس ، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو فى كل جزئياته ، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهى أن الوجود دائم السيلان ، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها فى تغير دائم وتغير بين أضداد ، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شىء صفة معينة ، بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هى انتقالها من الضد إلى الضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشىء إنه هو كذا ، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أى أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير . وهذا التغير على نوعين : فهناك فعل ، وهناك انفعال . فهذا الشىء يفعل فى الشىء الآخر ، والشىء الآخر يكون منفعلا بالشىء الأول . ولما كان هذان اللفظان متضايفين ، أى أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر ، فمعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشيئين المتضادين اللذين هما فى انفعال وفعل — فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر ،

والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد ؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته ، والصفات المختلفة هى من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً فى الخارج ، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هى معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم ، ومن هنا قال بروتاغوراس قولته المشهورة : الإنسان مقياس كل شيء ، ما هو موجود بوصفه موجوداً ، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود .

والمشكلة التى تنتج الآن أمامنا هى : ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا ؟ أيقصد به كل فرد على حدة ، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر ؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية ، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن ، وأن ليس لها وجود حقيقى فى الخارج بمعنى الأشياء فى ذاتها فهذا فوق نطاق العقل ؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendantal أى مذهب كَنْت .

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير . فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية ، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ؛ ومن أنصار هذا الرأى اتسلر وهو يعتمد فى هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين . أما القول الثانى فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد اتسلر كما أنه رأى جوزيه سئيتا . ونظن نحن أن هذا الرأى الثانى هو أرجح الرأيين .

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس . فنجد أنه قد عرض مذهبه فى كتاب كتبه عن الطبيعة ، أو اللاوجود ، فقال فيه بقضايا ثلاث : الأولى أنه لا شيء ، والثانية أنه حتى لو وجد شيء ، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك ، والثالثة ، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبَّر عنه و يُوَصَّل إلى الغير ، و يسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة ، وهو فى هذا متأثر

بالإيليين وخصوصاً بطريقة زينون فى المحاجّة . أما القضية الأولى وهى أنه لا شىء موجود فيثبتها كما يلى : إذا كان هناك شىء ما ، فإن هذا الشىء إما أن يكون موجوداً و إما أن يكون لا موجوداً ، و إما أن يكون الاثنين معاً . فإذا كان لا موجوداً ، فإن الشىء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها ؛ وهذا محال : وذلك لأن اللا وجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى — ما دمنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا وجود — أن اللاوجود موجود ، وعلى هذا فسيتصف الشىء بصفة ونقيضها ، وهذا محال . ثم إنه إذا أعطينا الوجود اللا وجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكى نضم هذا الوجود للاوجود ، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود ، و إذاً فهذا الشىء لا يمكن أن يكون لا موجوداً .

وثانياً لا يمكن هـذا الشىء أن يكون موجوداً : لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولا أنه إما أن يكون قديماً ، و إما أن يكون حادثاً . فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شىء آخر . وهذا الشىء الآخر سيكون العدم ، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم ، وهذا مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود ؛ أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً ؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى . هذا و إذا قلنا إنه حادث عن لا وجود ، وهذا اللا وجود موجود ، فإننا سنقع إذن فى نفس الخطأ من حيث إن هذا اللا وجود الموجود سينطبق عليه نفسُ الـكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود و إذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا ابتداء له وما ليس له ابتداء كما لاحظ مليسوس هو اللامتناهى ، واللامتناهى لا يمكن أن يوجد فى غيره ، و إلا لم يكن لامتناهياً ، كما لا يمكن أن يوجد فى نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوى والمَحْوِىّ ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً ، فإنه سيوجد لا فى محل (فى غير مكان) والشىء الذى يوجد لا فى محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فسواء أ كان هذا الشىء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً ، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة ، والوَحْدة هى الشيء الذى ليس له مقدار مادى ، وما ليس له مقدار مادى هو لا شيء ، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً . و بعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى أنه متعدد أنه مكوّن من وحدات ، والوحدة كما قلنا لا شيء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوّناً من عدة « لا شيء » ، أى من لا شيء أيضاً .

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً ، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً ، كما أنه لا يمكن أن يكون وجوداً ، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً ، و بهذا يثبت بطلان الفرض الثالث : ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود — وتبعاً لهذا فلا شيء موجود .

والقضيتان الأخريان أسهل فى البرهنة عليهما من القضية الأولى . و يبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير المعلوم ، و إلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلا ؛ ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً ، فمعنى هذا أن الموجود غير المعلوم ، و إذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهى أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً ، فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر — هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله : أولاً : كيف يمكن الأصواتِ أن تعبر عن المرئيات مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المرئيات ؟ وثانياً : حتى لو سلمنا جدلا بصحة هذا القول ، وهو أن المرئيات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات ، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، وذلك لأن السامع والقائل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقى شيئاً إلى الأول ، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القائل ، ولما كان من

المستحيل أن يوجد نفس الشيء فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، فالفرض الأصلى باطل ، وتبعاً لهذا فإيصال المعلومات إلى الغير مستحيل . وبهذا تثبت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما فى هذه الحجج من مماحكات جدلية لفظية ، فإنه يلاحظ أنها قد ابتدأت — وخصوصاً فى القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرُها مذهب الإيليين فى الوجود ، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التى أُورِدَتْ بها هذه الحجج . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلى الذى أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لا على العلم بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء ، وليس شكا هداماً من أجل الإفناء . وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك فى العصور المتأخرة .

وقد نظرنا — فى أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ، ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية وبين عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متواقتتان — على حد تعبير اشبنجلر — فى كل من الحضارتين اليونانية والأوربية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة ، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالا شديداً . وكذلك فعل السوفسطائيون : إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم متصلا بالحق وما كان متصلا بالجمال والخير — إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوِّم الأكبر والمشرع الأول والأخير . بل إن فى عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبى الذى كان سائدا فى بلاد اليونان من قبل ، ولهذا نراهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة والنثر ؛ بل إن النثر الحقيقى فى بلاد اليونان لم ينشأ إلا فى عصر السوفسطائيين . كذلك

الحال عند رجال عصر النهضة ، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر ، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعريا ، فإن أمثال بِتْرَرْكه (١٣٠٤ — ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثالا أو نظيراً فى حركة السوفسطائية . ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين . وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشامخة فى بلاد اليونان ، فإن الحال كان كذلك أيضاً فى عصر النهضة : إذ كان رجالها مقدِّمة لقيام المذاهب الفلسفية الشامخة فى الحضارة الأوربية .

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة . فكلا العصرين ، ونعنى بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية ، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية — نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة . وهذه الصفات تتلخص فى كلمة واحدة هى : التنوير . فإن خصائص نزعة التنوير Aufklärung هى أولا : الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية ، وثانياً : جعل العقل الحَكَم المطلق فى كل شىء ، وثالثاً : إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل ، ورابعاً : النزعة الفردية التى تجعل من الفرد من حيث حريتُه واستقلاله الأساسَ لكل تقويم ، سواء أكان ذلك فى الفن أم فى الأخلاق أم فى العلم أم فى الدين ، وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة فى كلا القرنين المتواقتين ، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير فى الحضارة اليونانية .

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية . أما التواقت الحقيقى من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير فى الحضارة الحديثة أى القرن الثامن عشر الأوربى .

حواشٍ ومراجع

تاريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

١ — إميل برييه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول (العصور القديمة والوسطى) ، الكراسة الأولى (مقدمة ؛ العصر اليوناني) ص ١ — ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٣٥ طبعة الـكان Alcan ÉMILE BRÉHIER : *Histoire de la philosophie.*

(ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنست كاسيرر بعنوان: «الفلسفة والتاريخ» ، ونشرها كلليبانسكي وپيتون بالانجليزية *PHILOSOPHY & HISTORY* Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton في أكسفورد سنة ١٩٣٦ ومقال برييه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

٢ — اتسلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ، ص ١ — ١٩
ED. ZELLER : *Die Philosophie der Griechen.*

٣ — كونو فشر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » جـ ١ ص ٣ — ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢
K. Fischer : Geschichte der neurn Philosophie

٤ — ڤكتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاريخ الفلسفة » ؛ « المنهج في تاريخ الفسفة » ، في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ٣٦٩ — ٣٨٢ .

٥ — إميل بوترو EM. BOUTROUX : « أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر في « التقرير عن المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة » ، جنيف ، كيندج Kündig ، سنة ١٩٠٥

٦ — رودولفو موندولفو RODOLFO MONDOLFO : الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة ، بادوڤا سنة ١٩٠٥ *Il dubbio metodico e la stor. del. filos.*

٧ — هـ. فراير H. FREYER : تاريخ تأريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر ، رسالة سنة ١٩١١
Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahr.

٨ — يوليوس استنتسل J. STENZEL : حول مشكلة تاريخ الفلسفة ، برلين سنة ١٩٢١
Zum Problem der Philosophiegeschichte.

ويراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، خصوصا ڤندلبنت Windelband .

الحـواشى

١) توماس استانلى TH. STANLEY . فيلسوف انجليزى وأديب ؛ درس فى كمبردج ؛ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية . ولد فى كمبرلو (هرتفورد) سنة ١٦٢٥ وتوفى بلندن سنة ١٦٧٨ .

وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة *Hist. of Philosophy* سنة ١٦٥٥ — ١٦٦٠ .

پيير بيل P. Bayle : فيلسوف فرنسى شهير ، درس فى تولوز ، وأصبح أستاذاً للفلسفة فى روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لجأ لأسباب دينية . وكان حاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبشراً بنزعة التنوير التى سادت فرنسا فى القرن الثامن عشر ، ولد فى لوكرلا (اريچ) سنة ١٦٤٧ وتوفى بروتردام سنة ١٧٠٦ .

وأشهر مؤلفاته : المعجم التاريخى النقدى *Dict. histor. et crit* سنة ١٦٩٧ .

وبروكر J. J. Brucker فيلسوف ومؤرخ ألمانى ؛ كان أستاذاً للفلسفة فى يينا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضواً بأكادعية برلين سنة ١٧٢٩ . ويعد كتابه فى تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى حد بعيد . وقد ولد فى أوجسبرج سنة ١٦٩٦ وتوفى بها سنة ١٧٧٠ .

وأشهر مؤلفاته: « التاريخ النقدى للفلسفة » سنة١٧٤٢ — ١٧٦٧ *Historia critica philosophiae*

٢) كونو فشر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤ — ١٩٠٧) : فيلسوف ألمانى ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذا بجامعتى يينا وهيدلبرج ؛وكان فى البدء هيجليا ثم صار من أتباع المذهب التجريبى.

وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا فى تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤ — ١٨٧٧ (فى عشرة أجزاء : ١ — ديكارت ؛ ٢ — سبينوزا ؛ ٣ — ليبنتس ؛ ٤، ٥ — كنت ؛ ٦ — فشته ؛ ٧ — شلنج ؛ ٨ — هيجل ؛ ٩ — شوبنهور ؛ ١٠ — بيكون) *Geschichte der neueren Philosophie*

٣) أمرسن : « ترجتى الذاتية » جـ١ ص ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية التى قام بها ر . ميشو (أورده بربيه تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، الكراسة الأولى ص ١) . EMERSON : *Autobiographie*.

٤) راجع دلاپورت ، « العراق » — باريس سنة ١٩٢٣ ص ١٥٢ . Delaporte : *La Mésopotamie.* Bibliothèque de sysnthèse historique (أورده بربيه أيضاً فى الموضع نفسه ص ٣) .

٥) باريس سنة ١٩١٠ ، ص ٩٢٧ O. MILHAUD : *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.* (اورده بربيه ص ٤) .

٦) راجع جوبلو : نظام العلوم ص٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية باريس سنة ١٩٣٠ Ed. GOBLOT *Le Système des sciences*

٧) أرنست كاسيرر E. Cassirer ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً فى هيدلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماربرج المتأثرة بكنت .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة فى الفلسفة والعلم فى العصر الحديث ، فى ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ وما يليها *Das Erkenntnisproblem in der Philos. etc,* ؛ (٢) الحرية والصورة *Freiheit und Form* ط ٤ سنة ١٩٢٣ ؛ الفرد والكون فى فلسلة النهضة سنة ١٩٢٧ *Individuum*

Die Philos. der Aufklärung ١٩٣٢ سنة ؛ فلسفة التنوير uud Kosmos

٨) أميل بريه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته « تاريخ الفلسفة » فى مجلدين؛ وكل مجلد فى عدة كراسات. والاشارة هنا إلى المجلد الأول، الكراسة الأولى ص ١٠.

٩) J. de Launoi (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوتى فرنسى؛ عاش بباريس. وكتب هناك مؤلفاته فى التاريخ والفلسفة؛ وطرد من السوربون لأنه لم يوافق على الحكم الصادر ضد ارنو، أحد رجال بوررويال. ومن كتبه فى تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : De Scholis celebrioribus seu a carolo magno seu post Carolum per occidentem وظهر سنة ١٦٧٢؛ ثم كتاب : « تطور مكانة أرسطو فى الأكاديمية الپاريسية » ١٦٥٣ .De varia Aristotelis in Acad. Parisina. Fortuna

١٠) مرسيليو فتشينو Mar. FICINO (سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩) : فيلسوف وفيلولوجى إيطالى؛ عنى مبكراً بالدراسات اليونانية وبفلسفة أفلاطون بوجه أخص، لأنه كان شديد الإعجاب بها، حتى أنشأ أكاديمية أفلاطونية فى فيرنتسه. وأشهر مؤلفاته : « الإلهيات الأفلاطونية » سنة ١٤٨٢ Theologia palatonica؛ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤.

١١) يوستوس لپسيوس JUSTE LIPSE (سنة ١٥٤٧ — ١٦٠٦) : فيلولوجى بلجيكى، كان أستاذاً للتاريخ بيينا وليون ولوڤان. وكان واسع الاطلاع، شاكا فى الدين. ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواقية سنه ١٦٠٤ Manuductio ad stoicam Philosophiam؛ وعن الفسيولوجيا الرواقية physiolog. stoica فى نفس السنة.

١٢) كلود بريجار أو بوريجار BÉRIGARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١.

ومن أشهر كتبه كتاب الدائرة البيزية أو محاورات فى الفلسفة المشائية وفلسفة القدماء سنة ١٦٤١ — ١٦٤٣. وقد صيغ على هيئة محاورة بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيونية القديمة، خصوصاً فلسفة أنكسمندريس.

١٣) هنرى استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨). أشهر أبناء أسرة استين المعروفة التى أدت عن طريق النشر والتأليف خدمات جليلة فيا يتصل بنشر الآداب القديمة فى أوربا فى عصر النهضة. وأهم مؤلفاته : « كنز اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ فى خمسة أجزاء. ويعد من خير المعاجم التى وضعت فيها Thesaurus linguae graecae.

١٤) رودلف جوكلنيوس R. GOCLENIUS (١٥٤٧ — ١٦٢٨) : فيلسوف مؤرخ ألمانى؛ ذاع صيته بفضل تعليمه الذى استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة؛ وكان أستاذاً للمنطق فى جامعة ماربورج، حيث منح إجازة الدكتوراه، كما يقولون، ستمائة مرة.

وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفى » .Lexicon philosoph؛ مدخل جوكلنيوس إلى أورغانون أرسطو، سنة ١٥٩٨ Goclennii isagoge in Organum Aristotelis وفيه يعرض النوع الجديد من الأقيسة المركبة مفصولة النتائج التى عرفت من بعد باسمه.

١٥) أندريه فرانسوا ديلاند A. Fr. DESLANES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان متشعب الثقافة إلى حد بعيد؛ ولكن شهرته ترجع خصوصا إلى كتابه : « التاريخ النقدى للفلسفة » فى ٣ أجزاء

سنة ١٧٣٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦ *Hist. critique de le philos.* ، فانه أول كتاب من نوعه ظهر فى فرنسا .

١٦) كارل رينهولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) : فيلسوف ألمانى ممن لعبوا دوراً خطيراً فى إذاعة فلسفة كنت وعرضها بواسطة « رسائله » التى ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ فى مجلدين ، والمقال المشار إليه هنا ظهر فى مجموعة فيليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : « مذكرات فى تاريخ الفلسفه » ، فى ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك فى المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .

١٧) ڤلهلم تنيمان TENNEMANN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ للفلسفة ألمانى ؛ كان أستاذاً للفلسفة وتاريخها بجامعة يينا ثم ماربورج . وأشهرمؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » (فى أحد عشر مجلدا) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧٩٨ وآخر ماظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يتمه . وقد لخصه سنة ١٨١٢ ؛ وترجم ڤكتور كوزان هذا الملخص إلى الفرنسية فى جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يقصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعى ، محاولا أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للعقل الانسانى والحضارة ؛ وإنما يعيبه أنه كان متأثراً بمذهب كنت فى عرضه المذاهب ، مما جعله غير عادل فيما يتصل بالمذاهب غير المثالية .

١٨) مارى جوزيا ديجراندو DEGÉRANDO (سنة ١٧٧٢ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسى ؛ تقلب فى غمار السياسة المضطربة إبان ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر فلسفة كوندياك التى سادت فرنسا حينذاك . ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بمبادىء المعارف الإنسانية سنة ١٨٠٤ *Histoire comparée de systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissaces hum.* وفى هذا الكتاب حاول أن يوجد فى تأريخ الفلسفة وحدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بمشكلة واحدة من شأنها أن تعطى لكل مذهب طابعه المميز ، ووحد هذا النوع فى مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كى يعرض المذاهب من ناحيتها .

١٩) « مذهب السياسة الوضعية » (سنة ١٧٥١ — ١٨٥٤) جـ ٣ ص٢ . باريس سنة ١٩٢١ ، طبعة كرس *Système de politque positive.* Ed Crès.

٢٠) إدورد اتسلر Ed. ZELLER (سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨) : أعظم مؤرخ للفلسفة اليونانية ؛ وفيلسوف ألمانى ؛ كان أستاذا للفلسفة فى برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأحيل إلى المعاش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؛ وكان فى الفلسفة من بين هؤلاء الذين نادوا بالعودة إلى كنت . وأشهر كتبه : « فلسفة اليونانيين » فى ثلاثة مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن فى ستة مجلدات مقسمة إلى ثلاثة أقسام : الأول فى الفلسفة قبل سقراط ؛ والثانى فى سقراط وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث فى الرواقية والأبيقورية والشكاك والأفلاطونية المحدثة . ولهذا الكتاب مختصر بعنوان « موجز فى تاريخ الفلسفة اليونانية » سنة ١٨٨٣ ؛ جـ ٢ط سنة ١٩٢٨ بإشراف فلهلم نستله . والأول فى الأصل *Die Philosophie der Griechen* ؛ والثانى *Grundriss der Geschichte der griech. Phil.* وكلاهما مترجم إلى الإنجليزية .

٢١) بييردوهم Fierre Duhem (سنة ١٨٦١ — ١٩١٦) : عالم فزيائى فرنسى ؛ كان أستاذاً

للفزياء فى بوردو . وعنده أن القوانين الفزيائية والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهى بالتالى نسبية موقتة ولا تعبر عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ فلا هى بالصحيحة ولاأهى بالباطلة . ومذهبه هذا قد تأثر فيه بنزعته الكاثوليكية . وكان له أثر كبير فى نقد العلم إلى جانب أثر كورنو وتترى وپونكارية . وأهم كتبه فى هذا الصدد : « النظرية الفزيائية ، موضوعها وتركيبها » سنة ١٩٠٦ *La Théorie physique,* son objet et sa structure وله عداذلك كتابه المذكور *Le système du Monde de Platon à Copernic* سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان فى عزمه أن يشمل اثنى عشر مجلداً ، لكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات فحسب ؛ وفيه يشيد بالعلم فى العصور الوسطى .

٢٢) فريدرش ايبرڤك (سنة ١٨٢٦ — ١٨٧١) : مؤرخ للفلسفة ألمانى ، كان أستاذا بجامعة كينجزبرج حاول فى كتابه عن «المنطق وتاريخ المذاهب المنطقية» بون سنة ١٨٥٧ *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* أن يقيم المنطق على أسس ارسططالية فوقف موقفا وسطاً بين المنطق الصورى الذاتى (كنت) الذى يميز بين صورة الفكر وصور الوجود ، وبين المنطق الميتافيزيقى (هيجل) الذى جعل الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه « موجز تاريخ الفلسفة» سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ *Grundriss der Geschichte der Philos.* الذى يعد أول كتاب من نوعه كتن فى تاريخ الفلسفة Handbuch ؛وقد نشر نشرات جديدة بعدذلك آخرها سنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ فى خمسة مجلدات : الأول عن الفلسفة اليونانية ، والثانى عن العصور الوسطى ، والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من أول القرن التاسع عشر حتى اليوم فى ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة فى خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل پريشتر K. Praechter (ط ٢ : سنة ١٩٢٦) والثانى من عمل جاير B. Geyer (ط ١١ سنة ١٩٢٨) ؛ والثالث من عمل موج W. Moog (ط ١٢ سنة ١٩٢٤) ، والرابع (ط ١٢ سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١٢ سنة ١٩٢٨) كلاهما من عمل ايسترريش K. Oesterreich ويعد هذا الكتاب أوفى ثبت للمراجع .

٢٣) ارنست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ — ١٩٢٣) : كان أستاذاً للاهوت فى جامعة جيتنجن سنة ١٨٩١ ؛ وجامعة بون سنة ١٨٩٢ وهيدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذا للفلسفة فى جامعة برلين سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ رتشل وپول دى لاجارد وتريتشكه ، وممن تأثروا بدلتاى ولوتسه : وقد ابتدأ باللاهوت البروتستنتى وأصبح مؤرخاً للاهوت معتمدا . ويمتاز فى بحثه التاريخى بسعة المواد التى يقيم عليها بحثه . وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية a priori ؛ والصورة الحقيقية العليا ، وإن كانت أخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأهم مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » *Die Soziallehren der chist. Kirche* ؛ النزعة التاريخية ومشاكلها سنة ١٩٢٢ *Der Historismus und seine Probleme* ؛ النزعة التاريخية والتغلب عليها سنة ١٩٢٤ Der Hist. *und seine Ueberwindung* . وهو من أهم من نقدوا النزعة التاريخية ، أعنى تلك التى تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من قبل وتنظر إليها كخليط لا جدة فيه ولا طرافة .

٢٤) ڤكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ — ١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسى كان تلميذاً لاميل بوترو BOUTROUX فى دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩ *La philos. française* ؛ مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ *LeSpinozisme* ؛ فلسفة

كنت العملية سنة ١٩٠٥ *La philos. pratique de Kant* ؛ صور ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩ *Figures et doctrines de philosophes* وله بحث خاص فى « المنهج فى تاريخ الفلسفة » ظهر بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ص ٣٦٩ — ٣٨٢ *De la méthode en histoire de la philos.* . وكان خصما لنظرية هيجل فى كتابة تاريخ الفلسفة ، فكانت عنايته متجهة إلى دراسة الخصائص الفردية والإنسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عنايته بالوظائف المنطقية الكلية .

٢٥) R. METZ : *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Gsossbritannien* Leipzig, 1935, 2 Bde وقد ترجم إلى الإنجليزية فى مجلد واحد نشرته مكتبة الفلسفة بإشراف موירهد سنة ١٩٣٨ مع زيادات قليلة ؛ I. BENRUBI : *Les sources et les Courants de la philosophie contemporaine en France* فى مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعات موجزة فى الإنجليزية والألمانية ؛ E. ASTR *Die philosophie der Gegenwart*, 1935

٢٦) راجع فيما يتعلق باشبنجلر كتابنا عنه : « اشبنجلر » ، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٥ .

خصائص الروح اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

١) ڤرنر ييجر : الثقافة اليونانية ، تكوين الرجل اليونانى ج ١ برلين سنة ١٩٣٣ خصوصاً المقدمة ؛ WERNER JAEGER *Paideia*, Die Formung des griechichen Menchen وهذا الكتاب ترجم إلى الانجليزية والإيطالية ويعد أعظم كتاب فى بابه ظهر حتى الآن . ثم ظهر الجزء الثانى منه لأول مرة فى ترجمة انجليزية فى اكسفورد سنة ١٩٤٤ ، أما النص الألمانى فلم ينشر بعد .

٢) ادورد اتسلر : « فلسفة اليونانيين » ج ١ ص ١١٩ — ١٤٦ .

٣) ر . موندولفو : حاشية على الفصل المذكور فى اتسلر فى الترجمة الإيطالية لكتاب اتسلر ج ١ ص ٣٠٦ — ٣٥٥ ، فيرنتسه سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوفى وأدق ما كتب فى تحديد العبقرية اليونانية ، وفيها المراجع الوافية فى هذه المسألة ، فلتراجع فيها .

الحواشى

١) فيما يتعلق بالعلوم عند اليونان راجع :

١ — جاستون مليو : « دروس فى أصول العلم عند اليونان » ، باريس سنة ١٨٩٣ : G. MILHAUD : *Leçons sur les origines de la Sci. grec.* « الفلاسفة المهندسون فى اليونان ، وأسلافه » ، باريس سنة ١٩٠٠ *Les philosophes géomètres de la Grèce* ؛ وكتابه المذكور فى التعليق رقم ٥ من المقدمة ؛

ب — ب . تنرى P. TANNERY : « حول تاريخ العلم اليونانى » سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية

مع المراجع قام بها ا . ديس A. DIÈS باريس سنة ١٩٣٠) *Pour l'hist. de la science hellène*
« مذكرات فى العلم » ج ١ — ٢ *mémoires scient* ، تولوز سنة ١٩١١ — ١٩١٢ .

حـ — ى . ل . هيبرج ؛ العلوم والرياضيات فى العصر القديم (اليونانى) ليبتسج سنة ١٩١٢ — ١٩٢٠ *Naturiwiss. u Mathem. im Klass. Alterlum*) ترجم إلى الإنجليزية ، أكسفوردسنة١٩٢٢ وإلى الإيطالية ، روما سنة ١٩٢٤ ؛

ى — ا . ميلى : العلم عند اليونان ج ١ ، فيرنتسه ١٩١٦ *la scienza greca* A. MIELI.

هـ — ج. سارتون : مقدمة فى تاريخ العلم ، ج١ : « من هوميروس إلى عمر الخيام » وشنطن سنة ١٩٢٧
G. SARTON : *Introd. to the history of sicence*

وفيا تعلق بالرياضة خصوصا ، راجع :

ا — پ . تنرى TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٧ *LaGéométrie grecque*

ب — م . سيمون : « تاريخ الرياضيات فى العصور القديمة » ، برلين سنة ١٩٠٩ .M. SIMON
Gesch. d. Mathem. im Altert.

حـ — چ . لوريا : « العلوم الدقيقة اليونان القديمة » ط ٢٢ ميلانو سنة ١٩١٤ (صبع فرنسية سنة ١٩١٤) .G. Loria : *Le scienze esatte nell' antica Grecia.*

ى — پ. بوترو : « المثل الأعلى العلمى عند الرياضيين فى العصور القديمة والعصر الحديث » ، باريس سنة ١٩٢٠ : P. BOUTROUX *L'idéal scientif. des mathém. de l'antiq. et temps mod*

هـ — ث . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية ١) من طاليس حتى اقليدس ٢) من أرسطو حتى ذيوفنطس ، فى مجلدين ، أكسفورد سنة ١٩٢١ ,.Th. HEATH : *A hist. of greek mathem*

ى — س . جنتر : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين ١٩٢٧ S. GUNTHER : *Gesch, d, Mathem*.

٢) فيا يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع .

ا — هـ . هنكل : « دراسات فى تاريخ النظريات اليونانية فى الدولة » ، ليبنسك سنة ١٨٧٢
H. HENEKL; *Stud z. Gesch d. griech. Lehren von Staat.*

ب — ف. ارنم : « النظريات السياسية فى العصر القديم » ، ڤينا سنة ١٩١٠ .V. ARNIM: *Die polt*
Theorien d. Altert.

حـ — پ . چانيه : « تاريخ علم السياسة متصلا بالأخلاق » ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٣ :
P. JANET : *Hist. de la science polit. dans ses rapp. avec la morale.*

ى — ر . هـ . مرى : تاريخ علم السياسة من أفلاطون حتى العصر الحاضر ، كمبردج سنة ١٩٢٦
R. H. MURRAY: *The history of political science from Plato to the present.*

هـ — ت.ر. جلوڤر : الديمقراطية فى العالم القديم ، كمبردج ١٩٢٧ T.R. GLOVER : *Democracy*
in the ancient world.

٣) فيا يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :

ا — ى . ڤلتر : تاريخ علم الجمال فى العالم القديم ، ليبتسج سنة ١٨٩٣ .J. Walter : *Die Gesh*
d. Aesthet. im Alert.

ب — ب . كروتشه : علم الجمال ، بارى B. CROCE : *Estetica*.
حـ — ا . بنيامى : كتاب الشعر لأرسطو وفكرة الفن عند الأقدمين فيرنتسه ١٩٣٢ : E. BIGNAMI
La poetica d'Aristotele ed il commedia dell'arte presso gli antichi.

٤) ظهر التفسير الأفلوطينى للصور الأفلاطونية فى العصر الحديث بوضوح عند الأفلاطونيين فى عصر النهضة ٤ وقال به حديثا أولا برتينى G. M. BERTINI فى كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو سنة ١٨٧٦ *Nouva interpret. delle idee platon.* ثم اتبعه كثيرون نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكى فى كتابه : نشأة ونمو المنطق عند أفلاطون Lutoslawski : *The origin and growth of Plato's Logic.*

أما التفسير الكنتى فيظهر بوضوح عند تنيمان أولا (نظام الفلسفة الأفلاطونية ، ليبتسك سنة ١٧٩٢ — ١٧٩٥ *Syst. der plat. Philios.*) ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن (« نظرية الصور الأفلاطونية » ، مقال فى مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ *Ztschr. f. Völkerpsych.*) ؛ وبول ناتورب (نظرية الصور الأفلاطونية ، ليبسج سنة ١٩٠٣ ؛ حول نظرية الصور الأفلاطونية ، برلين سنة ١٩١٤) ؛ونيقولاى هرتمن N. HARTMANN فى كتابه عن : منطق الوجود عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ *Platos Logik des Seins*

أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :
ا — تسلر : الكتاب نفسه حـ ١ ص ١٤٧ — ١٦١ ط ٥ .
ب — حاشية .وندولفو على هذا الفصل من اتسلر فى الترجمة الإيطالية حـ ١ ص ٣٧٥ — ٣٨٤ وفيها بحث واف وذكر المراجع الرئيسية .

الحواشي

١) آست : موجز فى تاريخ الفلسفة ، ط ١ § ٤٣ AST : *Grundr. einer Gesch. der Philos.* وآست هوج . آست (سنة١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألمانى ، وكان أستاذاً للأدب فى لاندسهوت وميونيخ سنة ١٨٠٥ — ١٨٢٦ ، وممن أخذوا بمذهب شلنج ، ولكنه برز خصوصا فى أبحاثه عن أفلاطون ، وهى تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته ، ليبتسج سنة ١٨١٦ *Platon's Leben und Schriften* مؤلفات أفلاطون ، ليبتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نشرها باليونانية واللاتينية فى ١١ مجلداً ، المعجم الأفلاطونى ، ليبتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ *Lexicon Platonicum*.

٢) ركسنر . تاريخ الفلسفة حـ ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدايوس انسلم ركسنر THADDAEUS ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨) : مفكر ألمانى ممن نزعوا نزعة شلنج . ومن كتبه الكتاب المذكور : « متن تاريخ الفلسفة » *Handbuch der Gesch. Philos.* ، طبع فى زولتسباخ

Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر تأثره بهيجل ؛ أقوال من الفلسفة كلها *Apho smen der gesamten Philos.* طبع في لندسهوت Landshut سنة ١٨٠٩ .

٣) كرستين براني : تاريخ الفلسفة منذ كنت جـ ١ ص ١٠٢ وما يليها ، ١٣٥ ، ١٥٠ وما يليها برسلاو سنة١٨٤٢ BRANISS : *Gesch. d. Phil. seit Kant* ، وكرستين براني (سنة ١٧٩٢ — ١٨٧٣) فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً في جامعة برسلاو سنة ١٨٢٥ ، وله من المؤلفات أيضا : موجز المنطق ، برسلاو سنة ١٨٣٠ *Grundriss d. Logik* ؛ مذهب الميتافيزيقا ، برسلاو سنة ١٨٣٤ *System der Metaphysik.*

٤) هيجل : تاريخ الفلسفة جـ ١ ص ١٨٢ *Geschichte der Philosophie* .

٥) تيودور جومبرتس : المفكرون اليونانيون جـ ١ THEODOR GOMPERZ : *Griechische Denker* وتيودور جومبرتس (سنة ١٨٣٢ — ١٩١٢) كان أستاذاً للفيلولوجيا القديمة في ڤينا ، وأشهر كتبه الكتاب السابق في ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .

٦) G. SAITTA : *L'Illuminismo della Sofistica greca.* Milano, 1938

٧) راجع : نزاري: ديالكتيك ابرقلس،سنة ١٩٢١ NAZARI : L*a dialettica di Proclo* ولوزكو : مقدمة في عناصر الإلهيات (لابرقلس) سنة ١٩٠٧ LOZACCO : *Introduzione agli Element teologia* والكتب الأخرى أسماؤها كما يلي : INGE : *Philosophy of Plotinus* E. BREHIER : *La philos. de Plotin.*, MORSELLI : *Plotino.; M.* WUNDT : *Plotin*

العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية

١) ربنج : عرض تكويني لمذهب الصور عند أفلاطون ، جـ ١ ص ٣٧٨ RIBBING : *Genet. Darstellung d. Plat. Ideenlehre.*

٢) أبل ريه Abel Rey نشأة العلم اليوناني ، محاضرات ظهرت بمجلة « الدروس والمحاضرات » رقم ٣١ ، شباب العلم اليوناني باريس سنة ١٩٣٣ *La jeunesse de la science grecque* ؛ العلم الشرقي قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ *La science orientale avant les Grecs* .

٣) موندلفو : الكتاب المذكور جـ ٢ ص ٢٧ ص ٩٨ — (تعليقات) وفي هذه التعليقات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة المتصلة بهذه المشكلة ؛ فلتراجع بأكملها .

٤) NIETZSCHE : *Die Philosophie im trangischen Zeltalter der Griechen;* Erwin Rhode : *Psyche,* Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen ;

KARL JOËL : *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* :

٥) كارل ياسبرز : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ جـ ١ الفصل الأخير KARL JASPERS : *Philossphie*

٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ BERGSON : *Les deux sources de la morale et de la religion.*

٧) البيرويڤو : ALBERT RIVAUD : *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philos grec. des origines jusqu'à Théophraste.*

المدرسة الأيونية

١) نيتشه : « الفلسفة فى العصر التراجيدى » ص ١٤ — ١٥ ج ١ سنة ١٩٢٥ ، ليبتسك ، كرينر.
٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ ص ٩٧٣ ب ، س ٢٢ .
٣) سنبلقيوس : شرح الطبيعة ، ٢٣ : ٢١ .
٤) تنرى TANNERY : « حول تاريخ العلم اليونانى » ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها .
٥) رتر : « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٨٤ RITETR : Gesch. der Philos. ورتر هذا هو ا . هـ . رتر (سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩) : فيلسوف ألمانى ، كان أستاذا للفلسفة فى برلين (سنة ١٨١٧) وكيل (سنة ١٨٣٠) وجيتنجن (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ ؛ مقدمة فى المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛ تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، همبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ، وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة برلر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، جوطه GOTHA سنة ١٨٣٨ — ١٨٥٧ *Historia philosophiae graeco-romanae* .
٦) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ا س ٣ ؛ فى النفس : م ١ ف ، ص ٤٠٥ ب س

مراجع

ذكرت المراجع بصورة وافية جدا فى طبعة ك . بريشتر K. PRAECHTER للجزء الأول من كتاب ايبرڤك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولهذا فإننا فى ذكر المراجع لن نعنى إلا بذكر ماظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ ؛

وهاك هى ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

H. MEYER : *Gesch. der alten Philos.* München, Käsel — Postet, 1925 ;

W. THEILER : *Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, Füssli 1925 ;

G. RODIER : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926 ;

L. BRUNSCHVICG : Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale, Paris, 1927 ;

P. GORGIA DE BRITO : La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité, Paris, Vrin, 1931 ;

J. STENZEL : Dis Metaphysik des Altertums (in : Handbuch der Philos. hrg. von Baeumler & Schröter), München, 1931 ;

B. A. G. FULLER : History of Greek philos. ; New-York, Holt, 1931 ;

F.M. CORNFORD : The laws of motion in ancient thought, Cambridge; University Press, 1931 ; Before and After Socrates, ibid. 1932 ;

H. DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;

E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veranderung. Wahrheit und Erkenntnismöglickeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104sq., *Class. Quart.* 1932 ;

J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétiene, Paris, Les Belles-lettres, 1931 ;

A. REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;

W. JAEGER : Paideia. Die Formung des g. iechischen Mensch en. Bd. 1. Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1933 ;

R. Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ,

P.M. Schuhl : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcau, 1934 ;

A. COVOTTI : I presocratici, Napoli, Londinella, 1936 ;

J. STENZEL. Zur Entstehung der Wissenschaftlichen in der griech. Philos., in, *Scientia*, 1934 ;

وفيما يتعلق بالمدرسة الأيونية خاصة :

B. LENOIR : «La doctrine de quatres éléments et la philos. ionienne» in, *Revue des études greques*, 1927 : «Contraires et catégories dans la pbilos. héllénique", in *Rev. d'hist. de la philos* 1931 ;

M. LOSACCO : «Il concetto del divenire nella scuola ionica», in, Logos, 1928 ;

I. NUSSBAUM : Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens, 1929 ;

G. CARLOTTI : Storia critica della filosofia antica, Vol. I, la scuola ionica, Firenze, 1931 ;

E. A. HAVELOCK : The milesian philosophers, *Trans. amer. Philo. Assoc.* 1932.

وعن طاليس خاصة :

G. BARIÈ : L'ésigenza unitaria da Talete a Platone, Milano, 1931.

D'AMATO : L'acqua di Talete (Studi di st. di filos.), Genova. 1931 ;

E. BODRERO : «La doppia personalità di Talete» in *Arch. di filos.*, 1931 ;

M. F. SCIACCA : Studi della filos. antica, Napoli, Perrella, 1935 ;

A. REY : "L'école ionienne, Thales." Revue de Synthèse, decembre, 1932 ;

E. ORTH : Anaximenica, 1934.

المدرسة الفيثاغورية

١) مابعد الطبيعة : م ١ ف ٥ .

المراجع :

يضاف إلى ماذكر فى المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على سقراط ما يلى :

W. C. D. DAMPIER-WHETHAM : A history of science and its relations with Philos. and religion, Cambridge 1920 ;

R. HARDER : Die naturwissenchafliche Gesinnung der Griechen in der vorsokratischen Zeit, Teubner, 1932 ;

J. SAGERET : Le système du monde de Pythagore à Eddington, Paris, Payot, 1933;

W. A. HEIDEL : The heroic age of conceptions, ideas and methods of sciences among the ancient Greeks. Baltimore 1933 ;

P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des scienses : Antiquité, Paris, 1935 ;

R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums, Breslau, 1935 ;

Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Atheneaum, 1933 ;

ALBERT RIVAUD : « Platon et la politique pythagoricienne» Mélanges Gustave Glotz, Paris, Presses Universitaires 1932 ;

CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de coilenuccio", in, L'antiquité classique, 1, 1/2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الإيلية

١) رينهرت : « برمنيدس » ، ص١١٢وما يليها . سنة ١٩١٦ REINHARDT : Parmenides

٢) برنت : « فجر الفلسفة اليونانية » ، ص ١٦٧ ؛ BURNET : Early Greek Philosophy.

٣) جومبرتس : « المفكرون اليونانيون » ، جـ ١ ص ١٤٥ وما يليها .

٤) رينهرت : برمنيدس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .

٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر فى الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاهر ص ٥٠ وما يليها
BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis sur Blütezeit.

٦) أرسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب س ٣٠ .

٧) اثارت حجج زينون فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن الكثير من الأبحاث حول قيمتها وأهميتها . واختلف الباحثون بإزائها بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما يتبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سفسطة . ولنذكر من بين هذه الأبحاث :

ديونان : حجج زينون الإيلى ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤ DUNAN : Les arguments de بروشارد Brochard : « حجج زينون الإيلى ضد الحركة » Zénon d'Elée contre le mouvement سنة ١٨٨٨ ، « مغالطات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ وقد نشرت هاتان المقالتان من بعد فى كتابه « دراسات فى الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ، وهذه المقالة الثانية كانت رداً على مقالة جـ . نويل NOEL بعنوان « الحركة وحجج زينون الإيلى » مجلة الميتافيزيقا والأخلاق RMM جـ ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها ، ومقالة حـ . مليو MILHAUD بعنوان « فكرة العدد عند الفيثاغوريين والإيليين » فى المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ؛ واشترك فى هذه المناقشة أيضاً ف . ايفلان F. EVELIN بمقال بعنوان « حول زينون الإيلى أيضاً » ص ٣٨٢

وما يليها و چ. لوشالا O. LECHALAS بمقال عنوانه « تعليقات على حجج زينون الإيلى » ، س ٣٩٦ وما يليها ؛ ورد چ. مليو على بروشار بعنوان « رد على مسيو بروشار » س ٤٠٠ وما يليها. وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسنج LORTZING فى الكتاب السنوى .Jahresb ج. ١١٢ (سنة ١٩٠٢) س ٢٦٥ وما يليها ، س ٢٦٨ وما يليها.

ومن أهم من عنى بها عناية خاصة فى تلك الفترة برجسون. فقد بحث فيها فى كتبه الثلاثة الرئيسية : المعطيات المباشرة للشعور : س ٨٥ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : س ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الخالق : س ٣٣٣ — ٣٣٩.

المراجع

راجع عدا ما تقدم :

G. CALOGERO : Studi sull' eleatismo. Publicazioni della Scuola di filosofia della R. Universita di Roma, t. III. Roma, Bardi, 1932

F. M. CORNFORD : «Parmenides' two ways", in *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, April 1933, pp. 97 — 111;

A. FRAENKEL : Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d. Wiss, Göttingen, 1930;

A. MONDOLFO : «Note sull, eleatismo», Riv. di fill. istr. Class. 1934,

هرقليطس

١) فى كتابه : فلسفة هرقليطس الغامض ، برلين سنة ١٨٥٨ ؛ ط ٢ ، ليبتسك سنة ١٨٩٢. Die Philos. Herakleitos's des Dunkeln. وفرديناند لاساله Ferd. Lassalle (١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤) هو الاشتراكى السياسى المشهور ، مؤسس الديمقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الهيجلية.

٢) أرسطو : فى النفس م ١ ف ٢ س ٤٠٥ ا ، س ٢٥ ؛

سنبلقيوس : شرح الطبيعة س ٣٦ س ٨ ؛

٣) يقول هرمن ديلز (« نشأة الفيلولوچيا عند اليونانيين » ، فى الكتب السنوية الجديدة سنة ١٩١٠ س ٢ Neue Jahrbücher) إن اللوغوس عند هرقليطس هو المعيار الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والمقياس والغاية لجميع الأشياء. ويرى ماكس ڤنت (محفوظات Archiv فى تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ (سنة ١٩٠٧) س ٤٥١ وما يليها ، أن اللوغوس عند هرقليطس ليس له إلا المعانى التالية ١ — الكلام ، ٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ٤ — اللغة. والعالم منطقى لأن روحا تفكر تفكيراً منطقيا تدركه. ولم يفرق هرقليطس بين اللوغوس الذاتى واللوغوس الموضوعى ؛ وإنما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرقليطس أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم.

راجع فيما يتصل باللوغوس عند هرقليطس وفى الفلسفة اليونانية عموما : أناتون آل : فكرة

Anathon Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. اللوغوس فى الفلسفة اليونانية ، سنة ١٨٩٦
Phil. ؛ هيلسه : نظرية اللوغوس فى الفلسفة اليونانية HEINZE : Die Lehre vom Logos in der gr.
Phil. اليونانيـة ، ب جـ ، سنة ١٨٩٦ — ١٨٩٩ DALL : Der Logos, Gesch. s. Entwick.
in d. griech. Philos.

مراجع

WERETS : Heraklit und Herakiteer, 1927 ;
V. MACCHIERO : Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo, Laterza, Bari ;
O. GIGON : Untersuchungen zu Herakit, 1935 ;

أنبادوقليس

١) كارستن : بقايا قصائد أنبادوقليس ، امستردام سنة ١٨٣٨ KARSTEN : Empedoclis Agr. carm. rel.

٢) أرسطو : الـكون والفساد جـ ٢ م ٦ ص ٣٣٣ ب .

مراجع

راجع أيضا :

J. SOUILHÉ : «L'énigme d'Empédocle», extrait des Archives de Philosophie, vol. IX, cah. 3.

الذريون

١) أرسطو : الـكون والفساد : جـ ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب .
٢) اشليرمخر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها .
٣) رتر : تاريخ الفلسفة جـ ١ ص ٥٨٩ وما يليها .

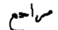
مراجع

L.ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique). Projet d'article pour le Dict. hist. des sciences dans leur rapport avec la philos, Rev. de synth. (sect. Synth. génér.) 1933.

أنكساغورس

١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب .
٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ب س ٢٠ .

السوفسطائية



W. NESTLE : «Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen," Human. Gymans. 1927.

C. IMMISH : «Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben", ibid 1927;

A. MIELI : «L'opera dei sofiste et la personalità di Socrate» Archeion, 1929 :

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933.

A. SAITTA : L'illuminismo della Sofisticagreca Milano, Bocca, 1938.

فهرس الأعلام*

* الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(هـ)

(ى)

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

١ — الزمان الوجودى .
٢ — هموم الشباب .
٣ — مرآة نفسى (ديوان شعر)
٤ — الحور والنور .
٥ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
٦ — نشيد الغريب .

(ب) دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية .
٢ — دراسات وجودية .

خلاصة الفكر الأوربى

١ — نيتشه .
٢ — اشبنجلر .
٣ — شوبنهور .
٤ — أفلاطون .
٥ — أرسطو .
٦ — ربيع الفكر اليونانى .
٧ — خريف الفكر اليونانى .
٨ — برجسون .

(حـ) دراسات إسلامية

١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .
٢ — تاريخ الإلحاد فى الإسلام .
٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام .
٤ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى .
٥ — أرسطو عند العرب .
٦ — المثل العقلية الأفلاطونية .
٧ — منطق أرسطو فى ٥ أجزاء .
٨ — رابعة العدوية .
٩ — شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامى) .
١٠ — روح الحضارة العربية .
١١ — الإنسان الكامل فى الإسلام .
١٢ — التوحيدى : الإشارات الإلهية .
١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة .
١٤ — فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية .
١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام
١٦ — فى النفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لفلوطرخس والنبات لأرسطو والحس والمحسوس لابن رشد)
١٧ — ابن سينا: عيون الحكمة .
١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفا)
١٩ — الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
٢٠ — أفلوطين عند العرب .
٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم .
٢٢ — ڤلهوزن : الخوارج والشيعة .

(د) ترجمات (الروائع المائة)

١ — أيشندورف : حياة حائر بائر .
٢ — فوكيه : أندين .
٣ — جيته : الديوان الشرقى .
٤ — جيته : الأنساب المختارة .
٥ — بيرن : أشعار اتشيلد هارولد .
٦ — ثرڤانتس : دون كيخوته